چورچ سباين

تطور الفكر السياسى

الكتاب الثالث

ترجمة

الدكتور راشد البراوى



تقديم

الدكتور أحمد سويلم العمرى

سباين، چورج هـ .

تطور الفكر السياسى/ تأليف: چورج هـ. سباين؛ ترجمة: راشد البراوى؛ تقديم: أحمد سويلم المصرى . ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

مج ٣ ؛ ٢٤ سم .

تدمك ٥ ٤٢٥ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

١ ـ السياسة ـ نظريات .

أ ـ البراوى، راشد . (مترجم)

ب ـ المصرى، أحمد سويلم . (مقدم)

جـ ـ العنوان .

رقم الإيداع بدار الكتب ١٣٩٧٤/ ٢٠١٠

I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 425 - 5

ديوى ٣٢٠,٠١

تطور الفكر السياسى

الكتاب الثالث

تأليف
جورج سباين

ترجمة
الدكتور راشد البراوى

تقديم
الدكتور أحمد سويلم العمرى



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٠

تصميم الغلاف
والاشراف الفنى — صبرى عبد الواحد

الاخراج الفنى — أشرف

المحتويات

الكتاب الثالث

(نظرية الدولة القومية)

مقدمة

بقلم

الدكتور أحمد سويلم العمرى

دأبت مؤسسة فرانكلين على تعريف قراء العربية بما تنتجه العقول الغربية فى العلوم الإنسانية والفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى وغيرها. وكتاب «تطور الفكر السياسى» لجورج سباين، أستاذ العلوم السياسية بجامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية من أمهات مؤلفات العلوم السياسية، وقد تخصص كاتبه فى الدراسات الفلسفية السياسية، وبخاصة المذاهب والنظريات السياسية وتطورها وتطبيقها.

وتطور الفكر السياسى على مدية العصور، وهذا ما يبرزه بوضوح سباين، خير مرآة تعكس صور الإنسانية فى مراحلها المتتابعة منذ فجر الإنسانية واستخدام الأرقاء فى توفير الحاجات حتى عصرنا الحاضر. وهو عصر الإنتاج الآلى الواسع النطاق والبترول والذرة ومحاولة إرساء مراسى السلام عن طريق الهيئات الدولية وتنظيم حقوق العمال عن طريق الاشتراكية وتحقيق ماتصوره رجال مدائن الأحلام والمدينة الفاضلة وما خطه المفكرون لإسعاد البشرية.

والفكر السياسى دائم الحركة ككل ما يحيط بنا فى حياتنا الدنيا، فلا يستقر فكر لكاتب من كتاب المثل السياسية يرى فيه الطريق الصادق لإسعاد البشرية حتى يتفجر من الذهن البشرى فكر آخر وفق البيئة وحاجة العصر واتضاح

عيوب فى النظم القائمة مما يدعو إلى التغيير، ولا يلبث الفكر أن يتمثل فى نظم الحكم واتجاهات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويعقب الفكر التطبيق، وهذا يرسم الخطة للنظرية السياسية فى سير دولاب الدولة ووسائل تنظيم حياة الشعوب.

ويركض المرء فى فضاء فسيح للمدنية، وقد يكون ذلك لبلوغ غاية معينة يستهدفها، ولكنه لايلبث أن يبحث عن غيرها. وهى كالسراب يقترب منها ولا يصل إليها، وذلك منذ أن استخدام المرء ساعديه المفتولين واستأنس الحيوان وسخر الأرقاء ثم استغل الهواء والماء فى توفير ضروراته، إلى أن كشف عن قوى البخار والكهرباء وركب متن الطائرات والصواريخ.

وترتبط الأفكار السياسية بالمذاهب الاجتماعية والاقتصادية، وتصهر فى بوتقها النظرية السياسية، منذ حكم الأباطرة المطلق، إلى سلطان البابا الدينى والدنيوى وتحكمه فى ملوك أوربا باسم المسيحية، فإلى حكم الملوك بمقتضى الحق الإلهى، وأنهم لا يسألون عن سياستهم إلا أمام الرب، فإلى سلطان القانون الطبيعى الذى يضفى على الفرد الحرية باسم العقل والمنطق، وهو بمولده، وباستنشاقه عبير الهواء الذى يحيط به يصبح له حق الحياة وحرية العيش كخلية عاملة فى الدولة. فإلى سادة الشعب والسيادة القومية وحقوق الإنسان التى تفجرت من ثورات القرن الثامن عشر فى العالم الجديد ثم قوت دعاماتها الثورة الفرنسية التى صارت ثورة عالمية تفصل بين القديم والحديث بحكم ما أعلنته من حريات وبالمساواة القانونية والسياسية للفرد. وقد سبقتها فى غير عنف الثورة الإنجليزية والعهد الأعظم فى القرن الثالث عشد الذى جاء بأهم مبدأين للإنسان؛ وهما مثول المتهم أمام قاضيه بلحمه ودمه ليسأل فيما يوجه إليه من تهم، وحريات الفرد فى مأواه باعتبار أن منزله حصته، فإلى حرية العمل وحق الفرد فى الأجر المجزى وساعات العمل المحددة وتأسيس النقابات وضمان العمل مع الكرامة للمواطن والتعويض عن إصابات العمل والعدالة الاجتماعية.

ولكل فرد وفق عمله ثم وفق كفايته كما فى الاشتراكية العلمية. واتجاه السياسة من نظم الحكم على أساس وراثة العروش إلى انتخاب رؤساء الدول بواسطة المواطنين.

وتناول سباين فى الجزأين الأول والثانى دراسة تطور الفكر السياسى منذ بدء الدول فى صورها المتمدينة وخاصة فى اليونان القديمة وروما. ولقد كان لليونان الفلسفة والصرح الديمقراطى الأول والجدل العقلى والانطلاق الفكرى، واتضح هذا فى جمهورية أفلاطون وفلسفة أرسطو وسبقهما عملاق المنطق الفلسفى وهو سقراط، وكان لروما القديمة التنظيم والقانون وسياسة حكم الإمبراطورية المترامية الأطراف على أساس أن السياسة ليست مجرد مبادئ، بل هى فن يتطلب لبقاة ودراية، وعاشت روما القديمة الجمهورية فالإمبراطورية قرونا عديدة، وتلقفت المسيحية بعد طول اضطهاد بذراعيها فى الدولتين الغربية والشرقية، وكانت الإمبراطورية قلب العالم النابض فى العهدين الوثنى والمسيحى فى حوض البحر المتوسط، وبما عرف فى هذه المنطقة بالسلام الرومانى، أى السلام على أساس سيطرة الإمبراطورية على الشعوب التى تحكمها، وصاغت روما النظم الكفيلة بضمان استتباب الأمن ورسم الوسائل الصالحة للمعاملات ونشر العدالة بين المواطنين، وبذا خطت الخطوات الأولى فى سبيل القانون على أساس حاجات البشر وإقامة مجتمع سياسى حر، وشرح سباين فى هذيه الجزأين انتشار المسيحية وأثرها فى الغَرب وما قامت به دور هام فى محاولات نشر السلام بين ملوك وأمراء الغرب، وهى فى هذا المجال تعيد فكرة السلام الرومانى بأقامة السلام المسيحى مكانه، وتركزت السلطة فى يد البابا، وكان الحكم بين الموك، وسلطانه وطيد، يباشره بواسطة الكرادلة فى شؤون الدين والدنيا، ويسلط لعناته على كل من تحدثه نفسه بالحيد عن أمره، وقد يحرمه من الكنيسة باعتباره مارقا عن الدين، وفى هذه الحالة لا يستطيع الأمير أن يواجه رعاياه، ويصبح لا مندوحة له من الانزواء وترك أعنة الحكم.

وهذا المؤلف هو الثالث لسباين فى تطور الفكر السياسى، وهو بمثابة الرأس

من الجسد، وإذا كان المؤلفان السابقان هما العمود الفقرى للدراسة، فإن هذا الجزء الثالث هو الفكر الذى يحتوى على مدخل المذاهب السياسية ونواحيها التطبيقية التى مهدت للفكر السياسى الحديث، وفى هذا المؤلف أهم ما ورثته البشرية من عصر النهضة من مبادئ لا تزال ترفل فى حللها الإنسانية إلى يومنا هذا؛ وهى أساس الأفكار الحرة والمبادئ والاشتراكية وشتى الحقوق التى جعلت حياة الإنسان جديرة بالحياة بما كسبه لا فى ميادين السياسة فحسب بل فى ميادين الاجتماع والاقتصاد والقانون، وساعد هذا الكسب فى تقدم المدنية السريع واتساع نطاق الإنتاج مدى أربعة قرون بما يفوق بمراحل ما سبق أن حصلت عليه البشرية من كسب فى عشرات القرون السابقة.

والترجمة العربية للجزء الثالث من المؤلف سهلة العبارة واضحة المعانى، وهى تضيف إلى المكتبة العربية الجديد فى الدراسة السياسية وتطور الإنسانية فى خضم الفكر البشرى منذ نشأة الجماعة السياسية والدولة. وتناول هذا الجزء العالم السياسى الأوربى منذ القرن السادس عشر وهو عصر النهضة، وبحث مدى سلطان البابا فى شبه الجزيرة الإيطالية ونفوذه فى بلاط الأمراء، وكذا خارج شبه الجزيرة، كما درس الصراع السياسى بين الأمراء مما دفع بماكيافللى إلى كتاباته السياسية التى يسدى فيها للبيت الحاكم فى فلورنسه الذى كان يعمل سكرتيرًا فيه. وخاصة فى مؤلفه بعنوان «الأمير» الذى أتمه سنة ١٥١٣ ويخص فيه السيد على اتباع جميع الوسائل للقبض على ناصية الحكم باعتبار أن «الغاية تبرر الواسطة».. وينصح للأمير بأن يكون فى «مكر الثعلب وخبث وبطش أسد وبأسه»، ويرمى فى النهاية إلى وضع حد للفوضى فى شبه الجزيرة وإلى توحيدها، كما يرى أن الملكية القوية تحد من طموح الأقوياء وفسادهم، وأعجب بسيزار بورجيا الذى اتخذه نموذجًا فى مولفه وأشار إلى ألسكاندر بورجيا لأنه حقق للبابوية نظاما قويا فى عصر فوضى الباباوات وجرائهم. وطلع ماكيافللى على العالم السياسى بفكرة جريئة ينصح الأمير باتباعها، وهى أن يمرق من القوة إلى اللين ثم من اللين إلى القوة وفق الحاجة السياسية.

وواصل المؤلف دراساته فى سلاسة وتناول الإصلاح الدينى البروتستانتى فى

ألمانيا وغيرها وما يرمى إليه، واستخلص من الصراع الفلسفة السياسية الجديدة لعالم ذلك الوقت وقيامها على أساس استيقاظ الشعوب من رقادها ورفضها الانصياع إلى جبروت القساوسة وعبثهم وسعيها إلى تحقيق حرياتها، ودرس الإصلاحات التى نادى بها مارتن لوثر وكالفن لإخراج الكاثوليكية من جمودها والحيلولة دون عبث رجال الدين بمصالح الناس ووضع حد لطغيان الباباوات وحتى يصبح الحكم الزمنى أداة إصلاح مما يتطلب انفصال البروتستانتية من كنيسة روما. وجارى لوثر عصره فقد كان فى حاجة إلى عطف الأمراء فحكمت الظروف آراءه السياسية، وكان ينادى من ناحية بالإصلاح وبرعاية العامة والفلاحين، ومن ناحية أخرى بألا يقف المسيحى ضد حكومته. وطبيعى أن هذا يهيئ السبيل للبابا والأمير الخاضع لنفوذه القيام بعمل مضاد للإصلاح المنشود، كما شرح سباين كيف اتجه كالفن إلى فكرة التصوف والفلسفة الدينية فى مناداته بالإصلاح، وها الاتجاه يفوق اهتمامه بالنظم الزمنية مما أعوز لوثر. غير أنه اتفق مع لوثر فى زعم المؤلف فى وجوب طاعة الأمير، وبحث المؤلف فلسفة جون نوكس السياسية فى أسكتلندا ومناداته بمقاومة الكنيسة الكاثوليكية وهى كنيسة التاج وكانت متحالفة مع التاج الفرنسى، وهو لم يخالف الفكرة الأساسية فى المذهب المسيحى لكالفن وإن خالفه فى وجوب الطاعة، فكان نوكس يحض على مقاومة الطغيان لتحقيق الإصلاح الدينى. وبذا هو صورة من كالفن فى أستكتلندا، واهتم بفكرة مسئولية الملك آمام رعايه وضرورة احترام هذه المسئولية فى حكمه.

وسرعان ما اندلعت الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت بعد موت كالفن سنة ١٥٦٤ كماتكهن بذلك لوثر، وانشرت فى إنجلترا وألمانيا وفرنسا وأسبانيا، وكان أرسع صورها مذبحة سانت بارتلمى فى باريس، وظهرت أعقابها وخاصة فى فرنسا فلسفة سياسية هى حق الشعب فى الدفاع عن الحق بالقوة

ردا على نظرية الحلق الإلهى للملوك لتدعيم سلطانهم ومركزية الحكم، واشتد فى ذلك الحين هجوم البروتستانت على استسلام الكاثوليك لسلطان الملك المطلق، ورأوا أن هذا السلطان ضد القانون الطبيعى وحرية الفرد، وتعددت المؤلفات للجانبين دفاعًا عن الحكم المطلق وهجومًا عليه لصالح الشعب، وقال البعض إن طاعة أوامر الملك القانونية واجب دينى ينشأ فى ظل تعاقد فهو عهد من الشعب للملك، وهذا يستمد سلطانه من الله والجميع يلتزمون أمام الله بصفاء العبادة واتباع المذهب الحق، وجميع الملوك يتبعون ملك الملوك وقد تقلدوا مناصبهم بالسيف، وعليهم المحافظة فى الملك وقانون الرب، وأن يدافعوا عن الخير ويدرءوا الشر، والرعية بدورها تدين بالطاعة للملك إيمانًا بالرب وهو المتسلط على أتباعه ويقلدهم المناصب بملامستهم بالسيف، والرب يتصرف عن طريق الناس وعلى الحاكم أن يحميهم وإلا أصبح العقد بينه وبينهم باطلاً، وقارن سباين هذا العقد بما جاء فى كتابات لوك عن نظرية العقد ووجد شبهًا كبيرًا بين الفلسفتين، كما وجد شبهًا بينه وبين النظريات الشعبية للثورتين الأمريكية والفرنسية.

وتأثرت سائر الفلسفات السياسية للقرن السادس عشر بنقد البروتستانتية للحكم المطلق وظهره النقد فى فرنسا وغيرها، واتجه الجزويت نفس الاتجاه فى هجومهم على الحكم المطلق وسلطان الملك غير المقيد، وكان غرضهم إنشاء نظرية سياسية معتدلة لضمان سلطان البابوية، وذلك على حساب الملوك حتى يمكنهم استرجاع المنشقين إلى الكنيسة الأصلية وأن تصبح للبابا زعامة روحية على مجتمع الدول المسيحية، وشرح المؤلف المذهب الأخلاقى لبعض الكتاب فى الحق الإلهى وما زعمه بأن الثورة ليس لها ما يبررها برغم فساد الحاكم وحكمه وأن الخضوع للملك لا حيد عنه إلا فى ظروف استثنائية محضة، كما كان على الملك أن يلتزم أمام الله باحترام القانون، غير أن مسئولية الملك المستبد لا يحكم فيها رعاياه بل يحاسبه الرب عليها، فهى كامنة فى ضميره وصدره كما يكمن الملك كذلك القانون، وهكذا فالملوك فى رأى الذين كتبوا دفاعًا عن الحلق الإلهى ومنهم

الملك جيمس الأول أمير أسكتلندا والذى أصبح ملك إنجلترا فيما بعد ونشر كتابة بعنوان «القانون العقائدى للملكيات الحرة» سنة ١٥٩٥، هؤلاء الملوك «صورة حية لله على الأرض»، ولا خيار للشعب فى هذه الحالة. فإما الإذعان للملوك وإما الفوضى الكاملة، وقد وجدوا فى نظر جيمس قبل البرلمانات والقوانين وحق امتلاك الأرض وهم يعطونها منحة منهم وهم يصنعون القوانين وهى لا تصنعهم، وبدأ سلطانهم بحق الغزو وهم مسئولون أمام الله لا أمام رعاياهم.

وشرح المؤلف فى وضوح ما كتبه جان بودان فى الهزيع الأخير من القرن السادس عشر بعنوان «ستة كتب عن الجمهورية» يعقب على الحروب الأهلية فى فرنسا، وهدفه تدعيم سلطان الملك، وجاء بأفكار سياسية جديدة بإخراجه فكرة السيادة من نطاق اللاهوت مع قليل السيادة ودمجها فى النظرية الدستورية، واتسمت آراؤه بالتسامح الدينى وإمكان إحلال النظام محل الفوضى فى مجتمع يتضمن عدة أديان، كما جاء بالجديد فى دراساته وهو رجل قانون، وتحرر من القانون الرومانى وأفكار العصور الوسطى واتجه إلى دراسة القانون والسياسة فى ضوء بيئة الإنسان المادية والمناخ والأرض والعنصر، وفى نفس الوقت كان بودان متشبعًا بالمذهب العقلى والصوفية والمنفعة والمخلفات القديمة، كما عنى بالربط بين الفلسفة والقانون وانتقد ماكيافللى لإغفاله الفلسفة فى كتاباته، وشرح ماذا يعنى فى اعتباره بالأسرة والدولة وسلطة الملك السياسية، وبين ما لرؤساء الأسر من حقوق، كما وصف السيادة وهى أهم جزء فى فلسفته السياسية وهى السلطة العليا والمميز للدولة، وقرب من وصفه للمدينة والقانون واللغة والعرف والجماعة بينه ومجموعها يكون الدولة، أى الجمهورية وعلى رأسها الملك، كما قرب الفكرة الحديثة للأمة، وجاء فى وصفه السيادة بعناصرها التى تباشر سلطاتها وهى الملك ووظائف البرلمان وكبار الموظفين وشتى الهيئات الدينية والبلديات، كما حبذ نظام اللامركزية، وفرض بودان قيودًا على السيادة فى القانون وتطبيقه وهو قانون الرب وقانون الطبيعة حتى يمكن السمو بالدولة عن مجرد العنف، وهدف فى جدله السياسى إلى زيادة سلطان التاج فى فرنسا

مع إيمانه بالمبدأ الدستورى لذلك العهد وإنقاذ المؤسسات القديمة بالدولة وإلى أن التاج هو الجهاز التشريعى والتنفيذى الرئيسى للمملكة، واهتم بودان بنظام المتلاك الخاص وأكد أن الحاكم لا يستطيع المساس به دون رضا المالك، ويترتب على ذلك ضرورة موافقة الرعية (طبقات الأمة) على الضرائب، وكذلك ناقش بودان نظام الدولة لعهده وشرح أسباب الثورات ووسائل منها، ونصح الملك لانتظام أمورالدولة ألا ينحاز لأى فريق من السياسيين. بل أن يتبع سياسة التوفيق وأن يستخدم القمع فى حذر بشرط أن يضمن نجاح عمله. كما تمسك بالتسامح الدينى كسياسة لا كمبدأ وربط بين البيئة الطبيعية للجماعة والخصائص القومية، ونسج عى منواله فيما بعد مونتسكيو فى دراساته السياسية ومؤلفه بعنوان «روح القوانين» فى القرن الثامن عشر، وأكد بودان ضرورة التزام الحاكم بالوفاء بالمعاهدات والمحالفات وهذا على عكس ما ذكره ماكيافللى فى سياسته، ثم قارن بين أشكال الدول وخلص إلى تفوق النظام الملى على غيره وأن الدولة المنظمة هى التى تكون فيها السيادة غير منقسمة وتكمن فى شخص واحد.

وتناول سباين دراسة النظرية المحدثة فى القانون الطبيعى ابتداء من القرن السابع عشر لتحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت، واتجه كما يذكر الفكر نحو علاج المشكلات السياسية على أساس زمنى علمانى تدريجى لا على أساس دينى، وقد كانت الفكرة عند الجزويت قبل ذلك، وانتقل الكاتب إلى أفكار سوارس وجروسيوس واتجاه هذا نحو تحرير الفكر من تزمت الكالفنيين، وأخذ بآراء أراسموس الإنسانية، كما شرح فلسفة الثوسيوس وهى مستقلة عن الأساس الدينى مع قنوعه بالرجوع إلى القانون الطبيعى ولكنه لم يبغ مستوى جروسيوس فى شرحه للقانون الطبيعى وتأثيره فى القانون الدولى والعلاقات الدولية والقانون الدستورى، كما أهتم بالسيادة وأنها لا تخضع للرقابة القانونية من جانب شخص واحد، وعرف القانون الطبيعى بآنه ما يمليه العقل السليم، كما قال بإن الفعل يحرمه أو يأمر به خالق الطبيعة وهو الله، وكان لكتابات جروسيوس أثرها فى فلسفة ديكارت ورسالته فى «المنهج» وفى البديهات

الأخلاقية والبرهان ووجوب اللجوء إلى العقل فى تفهم الحياة الاجتماعية لتخرج الإنسانية من التزمت والتقليد المطلق، وهكذا تحرر القانون الوضعى من الوضع التقليدى كما يستدل على ذلك من كتاب مونتسكيو «روح القوانين» فى تعبيره عن القوانين بأنها تنظيم العلاقات الناشئة عن طبيعة الأشياء، ودخل على القانون اتباع العقل والوفاء والتعامل المنصف، وظل العقل والمنطق يحكمان السياسة والقانون حتى الثورة الفرنسية وما بعدها.

وتناول سباين أسباب الحرب الأهلية فى القرن السابع عشر فى إنجلترا أو تصارع الأفكار السياسية هناك، وجاء فى الشرح الاتجاهات المختلفة فى معالجة الاضطراب الاقتصادى فى البلاد ومساوىء الحكم المطلق فى وصفه ليوتوبيا توماس مور وتصوره لجمهورية مثالية على نمط جمهورية أفلاطون، وحارب مور فى مؤلفه الأسعار المرتفعة والاختلال الاقتصادى وفساد الأخلاق وبشاعة الجرائم وقسوة العقوبات وعجز الزراعة والصناعة عن امتصاص الرجال الذين كانوا جنودًا ثم قذف بهم مجتمع بعد الحروب فى هوة الإجرام وبحث عن مثل عليا يعيش الفرد فيها فى مجتمع فاضل يحصل فيه على حاجاته، ولم يفت الكاتب دراسة الفلسفة السياسية لهوكر واهتمامه بالكنيسة الوطنية الإنجليزية مستقلة عن روما برئيسها وهو الملك، كما يعتقد بأن الحكم بدون رضا الجماعة يعتبد طغيانًا، ولكنه لا يقر التمرد، وجعل للقانون الكنسى الإنجليزى ذاتيته وأن عصيانه يقوض النظام الاجتماعى، كما أكد أن أى مجتمع كامل يجب أن يكون فى آن واحد كنيسة ودولة ودستورًا كنسيًا وزمنيًا.

وقد أدى تضارب النظريات الجديدة فى الكنيسة وسلطة الملك كرئيس لها إلى الحروب الأهلية، وانتهى الأمر بنمو أفكار دستورية جديدة فى القرن السابع عشر، واعتبر أن العرف هو أساس تفهم الدستور وأنه يتكون من محاكم وأن البرلمان هو أعلى محكمة فى المملكة وله السلطة، وما من محكمة تنقض قرارًا يصدره وأن السيادة تكمن فى المملكة وقانونها على أن الملك هو رأس هذا النظام،

وأنه يتعين قيام توازن سليم بين التاج ومحاكمه؛ وتناول سباين التفكير السياسى لإدوارد كوك واهتمامه بالقانون العام الذى يحدد سلطات الملك واختصاصات محاكم المملكة الصحيحة وهو ما يعبر عنه اليوم بالدستور ويقول: «الملك لا يستطيع أن يخلق بطريق النهى والأمر أى جرم لم يك جرما من قبل»، ولم يرق هذا فى نظر الملك ولم يقبل أن تدخل حقوق الملك وحقوق الرعية فى نطاق القانون ودون أن تكون هناك سلطة سيادة غالبة عليها وأن يسلم بأن لكل من الملك، كما زعم كوك والبرلمان ومحاكم القانون المتعددة سلطات معينة، لا يمكن وفق القانون نقضها، مما أدى إلى وقوف الشعب والبرلمان فى وجه شارل الأول حينما أراد أن يحكم على أساس سلطان مطلق.

ويواصل سباين تحليله لتطور الفكر السياسى ويخرج من الصراع الدينى والمذاهب السياسية على أساس الكثلكة والبروتستانتية والإنجليكية وغيرها إلى تفتق الذهن تمشيًا مع حركات البعث والنهضة الفكرية فى أوربا وبدء تحررها من صراع البابا والملوك إلى تركيز السلطة لتدعيم الدولة على أساس قوة الملك. وسادت الأفكار الجديدة لا إنجلترا فحسب بتوماس هوبزيل سائر بلدان أوربا، وسبق الفكر السياسى الجديد الحقائق ثم دسم السياسات الجديدة، وهدف هوبز إلى تأييد الحكم المطلق على أن الملكية هى أكثر النظم استقرارًا، كما تميز هوبز بجعل دراساته تتخذ طابع علم السياسة باتزانها ومنطقها. وحتى إذا لم تك دائمًا على صواب، وكانت مشوبة بالخطأ. فالصواب قد يشتق من الخطأ ولكنه لا يشتق من تشوش الفكر، واتجه إلى أن الحكم وسياسة الدول حركة دائمة وهذا ما لم يسبقه إلى الكتاب. وكانت فلسفة هوبز بداية إدراج لفلسفة السياسة فى علم النفس والعلوم الطبيعية، وفاق هوبز جروسيوس فى أن الأول أقام أسسا ملموسة ومادية لعلم السياسة، بينما أن الثانى وقف عند حد تحرر القانون الطبيعى كأحد عمد علم السياسة من تحالفه مع اللاهوت. واستقر هوبز فى دراسته القانونية ونظم الدولة على أن الجوهر إقامة قوانين للمحافظة على الذات البشرية لإرساء السلام والتعاون والمنفعة، كما ذكر أن المجتمع يعتمد على

الثقة المتبادلة بين الناس، ومعنى هذا المشاركة على أساس العهود وتأسيس قوة سيادية. وبغير السيف لا يمكن إقامة عهود وتوفر الأمن للأفراد. ففى السيف القوة التى تقمع الجموح والعصيان، وكل عهد فى نظره بدون السيف ليس سوى مجرد عبارات لا طائل تحتها . والسيف يلتئم بلاشك لانتظام الدولة مع الصولجان وهما يمثلان السيادة. ولا يمكن فى نظره تقسيم السيادة أو العمل على تحولها، والقانون ينبع ممن يملك السلطة التى تتولى تنفيذه ولكنه يقف فى وجه البرلمان فهو الذى يشير بوضع القانون. كما رأى هوبز أن يشرح السيادة على أساس إخضاع الكنيسة للسلطة المدنية، وجعل أساس القانون وسياسة الدولة الفردية المصلحة المستنيرة للشخص. وفى العناية بها علاج أدواء المجتمع. وهكذا كان فكر هوبز عمليًا مع اتجاهه نحو العلم والمعرفة.

وسارت الحركة الفكرية السياسية نحو العمل فى تحقيق المساواة بين الناس فى ميدانى السياسة والقانون ثم تجاوزت الحدود السالفة إلى العدل الاجتماعى لتخطو نحو الاشتراكية الإنسانية فالاشتراكية العلمية. ووجدت فكرة المساواة كما يشرح سباين أنصارًا بين المفكرين الإنجليز وبعض رجال البرلمان فى منتصف القرن السابع عشر يسعون إلى القضاء على الفوارق فى المركز الاجتماعى والسياسى بين الناس، غير أن المعارضين قاموا بدعاية واسعة للإساءة إلى حملاتهم ولم تصادف هوى فى نفوس النبلاء والتجار وغيرهم، ممن يجمعون الثروة، وتلحض مبدأ المساواة لذلك العهد فى أن لأفقر رجل فى إنجلترا أن يحيا الحياة التى يحياها أكبر شخص، وأن أفقر رجل غير ملزم بالحكومة التى لم يكن له صوت فى الخضوع لها، وهذا المبدأ مستمد من الحريات الإنجليزية والعهد الأعظم وحقوق الإنسان، كما زعم أنصار المساواة الإنجليز أن قانون الطبيعة يمنح البشر حقوقًا تظل عالقة بهم لا يمكن انتزاعها، وسائر النظم القانونية والسياسية تسهر على حماية هذه الحقوق.

وسار تفكير المساواة على درب الإصلاح المعتدل كفلسفة سياسية أساسية،

وتزعم الحركة الجناح اليسارى للثوريين فى جيش كرومويل على أساس إقامة دعائم قوانين تليق بشعب حر تتمشى مع العدل والعقل السليم وإنقاذ الشعب من الطغيان، وضمنها حرية البرلمان والاجتماعات وتوزيع مقاعد النيابة على أساس المساواة فى التمثيل والتسامح الدينى، ولم تبتعد كثيرًا المعارضة عن لب هذه المبادئ، وكان استعداد الطرفين كبيرًا فى إعادة حقوق الملك وحريته الشخصية، ولكن رأى الجمهوريون أن الملكية أصل كل أنواع التعسف ووضعوا مشروعًا للحكم جعلوا منه النظام الجمهورى وسيلة لا غاية فى إدارة دفة البلاد، وعلى أن البرلمان هو ممثل الشعب بتفويض منه وصاحب السيادة فى النهاية هو الشعب.

وبينما رأى اليساريون أن للإنسان حق التصويت بمجرد أن أنفاسه تتردد بين ضلوعه رأى اليمنيون فى جيش كرومويل قصر الاقتراع على ملاك الأرض، وبلاشك فإن أنصار المساواة هم الشعب الذين يعبرون عن مصالح الجماعة ككتلة ويرسمون خطوط الحرية الفردية، كما رأوا أن حماية الحقوق تكون بوضع مشروع دستور مكتوب يرفق به النص على الحقوق الأساسية للفرد، ولا يستطيع البرلمان المساس بها وهى بمثابة عقد اجتماعى وهى تسمو على القانون، وهذا ما يعبر عنه بحق الإنسان الطبيعى فى حد أدنى من الامتياز السياسى، وقد عبرت هذه الأفكار المحيط إلى العالم وأثرت فى الثورة الأمريكية والدستور الاتحادى، بينما ظل الدستور الإنجليزى دستورًا غير مسطور.

وذهب بعض الفلاسفة الذين عاصروا الثورة السياسية فى منتصف القرن السابع عشر فى إنجلترا إلى حد اقتراح المساواة الاقتصادية ورفع عبء الفقر عن الناس، وهذا العمل خطوة أولى نحو الشيوعية. وهم الجناح اليسارى للراديكاليين، وحاولوا الاستيلاء على أرض مشاع غير مسورة وزراعتها لتوزيع ثمراتها على الفقراء مما أدى إلى هياج فى صفوف الملاك. ولم يصادفوا نجاحًا ولم تزد تجربتهم على عام واحد ثم تشتتوا فى النهاية بسبب تدخل القانون، وربما كانت أفكار الكويكرز فيما بعد تحتوى على ما كانوا يرمون إليه، ويجمع

الطرفين القانون الطبيعي الذى يحمى الفرد بمولده، وكان للإيمان الدينى أثر فى فلسفتهم السياسية باعتبار أن الأرض أعطيت للبشر من الرب لتكون الكنز المشترك بالعمل الجماعى لصالح المجموع لتقويم أوده وأن حالة الإنسان الطبيعية هى الملكية المشتركة وأن هذا الوضع يضع حدًا للشر والجشع بين البشر، ولكن عارض هؤلاء «الحفارون» التحريض على العنف واستخدامه لنزع ملكية الأراضى بالقوة من أصحابها، وقام أحد رجالهم وهو جيرارد وينستانلى كما يقول سباين بتدبيج مؤلف بعنوان «قانون الحرية» صدر سنة ١٦٥٢ وجهه إلى كرومويل يصف فيه مجتمعًا مثاليًا وبرنامجًا لحكم جمهورى «كومنولث» على أساس العدالة ومحاربة الفقد الذى يعتبر أساس العبودية وضرورة توفير الغذاء للإنسان، وأن يصبح الجميع على قدم المساواة فى استخدام الأرض والتمتع بثمارها مما يضع حدا للطمع والطغيان، والحريات فى زعم صاحب هذه اليوتوبيا تقوم على ملكية الأرض على المشاع وتوزيع الأشياء على الناس حسب حاجاتهم وإرغام الأصحاء والأقوياء على أداء الأعمال الإنتاجية مع عدم المساس بنظام الأسرة، كما أهتم برسم سياسة للوظائف ومسئوليات الحكم، وأيد الاقتراع العام مع تولى منصب النيابة لعام واحد فقط وتحويل الكنيسة القومية إلى مؤسسة للتربية الشعبية، وكان يرى أن رجال الكنيسة أصحاب مصالح شخصية وهم يعملون على خداع الشعب، ونصح بالتدرب على الصناعات كجزء من تربية الشعب، وفى دراسات وينستانلى حقيقة واسعة الأفق بعيدة النظر تتحدث بصدق عن حقوق «البروليتاريا».

ويضاف إلى المفكرين الجمهوريين السابق ذكرهم فى مؤلف سباين مفكر أرستقراطى هام هو هارنجتون وكان صديقًا للملك شارل الذى سقط رأسه فى ثورة كرومويل بالبلطة، وكان هذا المفكر من المعجبين بهوبز مع انتهاجه سياسة معارضة له، ودبج مؤلفه بعنوان «المحيط» نشر سنة ١٩٥٦ كيوتوبيا سياسية، ووجه كتابا إلى كرومويل أبدى فيه إعجابه بما كيافلى، وعرض فيه لتاريخ نظم الحكم التى بواسطتها يتلقى المرء معنى رجل الدولة، وذكر أن الحكم تتحدد

أبعاده بالقوى الاجتماعية والاقتصادية التى تكمن فيه، وأن شكل الحكم يتوقف على سياسة توزيع الملكية وخاصة ملكية الأرض وأن الثروات سببها التفاوت فى الملكية وأن قوة النبلاء لا تتفق مع صفات الحاكم الشعبى وأن الحروب الأهلية هى لأسباب اجتماعية، وخرج من هذا إلى انتهاجه سياسة جمهورية، إن لم يعترض نظريًا على النظام الملكى، غير أنه مما يعاب عليه أنه بالغ فى أخطار ونتائج الملكية الزراعية ووزنها السياسى. كما استهان بنفوذ الصناعة والتجارة والمال، وقسم الدول إلى ملكية وأرستقراطية وديمقراطية وذكر أن التحول من جمهورية إلى ملكية مثلا مبعثه تغيير فى السيطرة على الأرض، ورغم أن الملكية نظام قانونى يحوز تغييره، وحصر سياسة الدولة فى القوة والسلطة وهما ينشدان إقامة كومنولث، أى تضافر الجماعة ورعاية مصالح الفرد، وتحمس للجمهورية على أساس آراء عصر رجال النهضة فى التطلع إلى القديم فى أثينا وإسبارطة وروما وفى إقامة حكومات شعبية لها طابعها الجمهورى تتمثل فى القوانين لا فى الأشخاص مع مساواة الجميع أمام القانون، وآمن بأن الناس فى مجموعهم ينزعون إلا الاجتماع وهم ليسوا أنانيين مما يساعد فى التوفيق بين المصلحة الذاتية والمصلحة العامة وهذا يتحقق فى ظل حكم شعبى، ونصح بعدم إدخال تغييرات جمهورية فى توزيع الأرض وعدم تركيز السياسة الجمهورية فى أيدى قلائل، على أنه عين الحد الأقصى لدخل الفرد دون أن يقف فى وجه الوريث الوحيد للأرض إذا وجد على أساس العمل على إبقاء الحالة القائمة، وقصر حق المواطن على من يعيش على موارده، وبذا استبعد الأجراء والخدم، وحبذ انتخاب الموظفين للوظائف الرئيسية بالاقتراع السرى على أن يكون ذلك لفترات قصيرة، وكان القانون الزراعى وشغل الوظائف والاقتراع السرى وفصل السلطات، المبادئ الأساسية فى مقترحات هارنجتون لإقامة كومنولث تسوده المساواة، وكان مؤلفه دستورًا مكتوبًا للمبادئ المألوفة فى القرن السابع عشر ويفرق بين القانون الدستورى والقانون العادى، ومع ما اتسم به خيال هارنجتون فى مشروعه فقد صارت مبادئه فيما بعد الأسس السياسية لنظام الحكم فى

السياسة الحرة، على أنه لم يك ديمقراطيًا بالمعنى الصحيح فقد أسند القيادة إلى الأعيان أصحاب الأرض وتوقفت فى نظره أشكال الحكم على توزيع الثروة.

ووصف سباين كذلك سياسة جون ميلتون كأحد رجال المذهب الجمهورى إلا أنه لم يرق فى أصالة البحث إلى دقة هارنجتون، فقد كانت كتاباته أميل إلى الأدب منها إلى الفلسفة السياسية، ومن أشهرها «اريوجاتيكا» صدرت سنة ١٦٤٤، وفيها يدافع عن حرية الرأى والنشر، وهى ورسالة جون ستيوارت ميل عن الحرية من أجود ما كتب بالإنجليزية فى هذا الشأن، ثم ذاع صيته ككاتب بعد توليه سنة ١٦٤٩ سكرتير مجلس دولة الكومنولث، وأصدر سنة ١٦٥١ رسالة لها أهميتها فى حريات الشعب بعنوان «دفاع عن الشعب»، وفيها مثالية حماسية للثورة ودفاع عن نظام كرومويل وأن مقاومة الطغيان حتى طبيعى للشعب، وكانت أفكاره بالنسبة للدين مستقلة ومتحررة، ولم يقبل المبدأ البروتستانتى القائل بإن للكتاب المقدس قاعدة العقيدة وبناء عليه يرى أن للإنسان تفسيره لنفسه، وخلص إلى أن المبرر الحقيقى للسلطة هو السمو الأخلاقى والعقلى، ونصح الناس بأن يطرحوا جانبا أحقادهم وأنانيتهم وأن ينتخبوا لقيادتهم أفضل الرجال يشغلون مناصبهم مدى الحياة.

وتنول سباين فى مؤلفه أيضًا الفلسفة السياسية لألجرنون سيدنى وهى شبيهة بفلسفة ميلتون، وضمن ما كتبه «أحاديث بشأن الحكم» نشر سنة ١٦٨٩ وذكر فيه أن الملك خاضع للقانون ومسئول أمام الشعب ويجوز عزله واعتبر هذا تشهيرًا بالنظام ودعوة إلى الفتنة وحكم عليه بالإعدام سنة ١٦٨٣، وكذلك تعدد كتاب الفكر السياسى فى إنجلترا فى ذلك العصر كفيلمر والأسقف بيرنست وأقلامهم تعيش فى جو ثورة كرومويل وتدبج فى حريات الشعب ومكافحته الفساد، ومنهم من دافع النظام الملكى مع ضرورة التمسك بحقوق الشعب مبادىء الدستور، وحينما عاد النظام الملكى بدأ يستقر الحكم الإنجليزى فى الشكل الذى احتفظ به مدة طويلة ترتب عليه الحكم الطبقى بمساوئه فى القرن الثامن عشر،

وبعد هؤلاء كما جاء فى سباين يأتى دور لوك ككاتب مفكر فى الفلسفة السياسية الحديثة لذلك العهد.

ويعد لوك من أكبر الكتاب الإنجليز فى السياسة وحقوق الفرد والحريات، ويمكن اعتبار أن تفكيره ينتمى إلى القرن الثامن عشر، ودافع فى كتاباته عن الثورة وتمسك بمسئولية الحكام أمام الجماعات وضرورة إخضاع الحكم للقانون. ورأى أن سلطة الملك يحد منها القانون الأخلاقى والتقاليد الدستورية وحقه قائم من أجل رفاهة الشعب، كذلك فسر القانون الطبيعى بأنه الحقوق الفطرية للفرد التى لا تنقض مجال، وخلص إلى أن الحكم والمجتمع قائمان للمحافظة على حقوق الأفراد. وكان يرى أن الحالة الطبيعية فى المجموع هى السلام ،حسن النية والمعونة المتبادلة. وبذا هيأ للدفاع عن قانون الطبيعة وأن للفرد حق الامتلاك مع واجب احترام ما يملكه الآخر. وشرح كيف أن القواعد الأخلاقية أوسع فى تطبيقها من قواعد القانون الوضعى، والحكومات بدورها ملزمة بحكم قوانينها بتطبيق ما هو حق من الناحيتين الطبيعية والأخلاقية، وأهتم بحق الامتلاك الخاص ووصفه بأنه حق يتمثل فى شخص الفرد ويأتى به إلى المجتمع كما يقدم إليه بطاقته المادية. وزعم أن الحقوق بما فيها حتى الملكية الخاصة لا يمكن استبعادها لأن المجتمع قام لحمايتها وما يمكن حيالها هو فقط تنظيمها، كما استمد لوك قيام المجتمع من رضا أعضائه. وبذا جاء بتعريف السلطة المدنية على أنها حق صنع القوانين وفرض العقوبات لتنظيم الملكية والمحافظة عليها واستخدام قوة الجماعة فى تنفيذ القوانين فى سبيل الخير العام، ويتمثل الرضا فى سلطة الإنسان الطبيعية التى عهد بها إلى الجماعة وهو العهد الذى بمقتضاه اندمج الناس فى مجتمع معين واتفقوا على الاتحاد فى جماعة سياسية، وجاء فى عبارات لوك ما يفيد اشتراك السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فى القوانين والحكم بشرط قيد كل منهما بحدود معينة ووجوب ألا تكون السلطة التشريعية تعسفية وأن الشعب يملك السلطة العليا لتغيير الهيئة التشريعية عندما يتصرف بما يتعارض مع الثقة التى أولاها إياها، وذكر أن الحرية تتطلب

ألا تكون السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية فى نفس الأيدى، واستمرت أفكار لوك تؤثر فى جماعة الأحرار وهم الهويجز فى إنجلترا فى القرن الثامن عشر. ويرى أن السلطة مسئولة عن الرفاهة المشتركة كما يتعين أن يتحقق توازن بين المصالح الكبرى بالمملكة مثل التاج والأشراف والكنيسة العامة، وكانت مهمة لوك فى دراسته الفلسفية كما يذكر سبيان صعبة تبعًا لتعدد المشكلات التى انطوت عليها سياسة القرن السابع عشر، والتى حاول فى نزاهة أن يعالجها مترابطةً،وربما كان الإقبال على فلسفة لوك فيما بعد تبعًا لتحرره الفكرى وتسامحه الدينى واهتمامه بالحقوق الفردية والإنسانية والكرامة البشرى وهى فى نظره مستقاة من القانون الطبيعى. ودراساته فى توازن المصالح فى إنجلترا مما يروق الشعب الإنجليزى، وقد أثرت فلسفته فى الأفكار السياسية فى فرنسا وأمريكا كما تضامنت معها، وخاصة ما يشمل الحريات، وهكذا أصبح لوك المثالى للحريات عند مفكرى القرن الثامن عشر.

وجاء عرض سباين فى هذا الجزء الثالث من مؤلفه الدسم فى تطور الفكر السياسى لعصر النهضة وخاصة فى القرن السابع عشر وثورة كروموبل عرضا سلسًا أنيقا أظهر فى جلاء سير السياسة المستمر، فكرًا وتطبيقًا بما يتفق مع سير ركب المدنية، وتجلت فى وضوح خلال هذه الترجمة الدقيقة السلسة الحياة السياسية كما يصفها المؤلف، وهى تسير مع تقدم الإنسانية بحثا عن سعادة الفرد والجماعة، وعمل المفكرون فى فلسفاتهم ودرساتهم للماضى وللحاضر وأدواء المجتمع على توفير حياة أقل عناء للفرد وللمجتمع السياسى عن طريق المبادئ وتطبيقها. والأفكار وتطبيقها فى حركة لولبية دائمة مما يدل على أن الفلسفة السياسية قوة فكرية مع السير نحو تطبيقها بقدر الطاقة، وهى دائمة الحركة، شأنها شأن حياتنا وما يحيط بنا فى عالمنا هذا.

١٩٧١/٢/١٠

الفصل السابع عشر
مكيافللى

إن إخفاق الجماعة التى تنادى بإنشاء مجلس عام فى أن تحمل إلى الكنيسة المبادئ الدستورية للعصور الوسطى وتطبيقها، سبقها بجيل أو جيلين فقط انتكاس عام أصاب النظم التمثيلية فى الدولة. وإحياء الحكم البابوى المطلق فى منتصف القرن الخامس عشر، والذى حدث بسرعة تبعث على الدهشة نظرًا إلى ما أصاب المنصب البابوى من تحقير، وهذا الإحياء سار بحذائه نمو هائل فى سلطة الملوك فى جزء تقريبًا من أوربا الغربية. ففى جميع الممالك نمت السلطة الملكية فى حساب النظم المنافسة لها، سواء أكانت طبقة النبلاء، أم البرلمانات، أم المدن الحرة أم رجال الدين، وفى كل مكان تقريبًا كان انطفاء نور نظام العصور الوسطى التمثيلى دائمًا. وفى إنجلترا فقط سمحت الفترة القصيرة نسبيًا ـ التى شهدت حكم ملوك التيودور المطلق ـ باستمرار المحافظة على التاريخ البرلمانى. كان التغيير ضخمًا، فى كل من الحكم وفى الأفكار المتعلقة بالحكم. فالسلطة السياسية التى كانت متفرقة إلى حد كبير فى أيدى الإقطاعيين ونقابات أهل الحرف. تجمعت بسرعة فى أيدى الملك الذى كان المستفيد الرئيسى. بصفة مؤقتة. من ازدياد الوحدة الوطنية. إن تصور حاكم هو منبع كل السلطة السياسية ـ وهو التصور الذى كان وقفا على قلة من الفقهاء بتأثير القانون الإمبراطورى

الرومانى وعلى غلاة أنصار البابوية، ممن حولوه نفسه إلى نظرية فى الحق الإلهى للبابوية - هذا التصور أصبح فى القرن السادس عشر شكلا عاميًا من الفكر السياسى.

هذه التغييرات فى الفكر والتطبيق السياسى كانت تعكس تغييرات فى كل نسيج المجتمع الأوربى، متشابهة فى كل مكان برغم ما بينها من اختلافات محلية لا حصر لها. وبنهاية القرن الخامس عشر أسفرت التغييرات الاقتصادية التى كانت تجرى طيلة سنوات، عن تراكم للآثار الناتجة، وصل إلى مرتبة تشكيل ثورى من جديد لمؤسسات العصور الوسطى. هذه المؤسسات وبرغم النظريات عن الكنيسة الجامعة والإمبراطورية الجامعة، كانت تعتمد على حقيقة أن مجتمع العصور الوسطى بتنظيمه الاقتصادى والسياسى الفعال، كاد يكون محليًا تمامًا. وكان هذا نتيجة حتمية مترتبة على القيود المفروضة على وسائل المواصلات. فلم يكن فى الإمكان حكم إقليم سياسى كبير إلا عن طريق نوع من النظام الاتحادى (الفدرالية) يترك للوحدات المحلية قدرًا كبيرًا من الاستقلال. كذلك كانت التجارة محلية فى الغالب، أو حيث كانت أكثر من ذلك فإنها تكونت من سلع معينة تنتقل فى طرق محددة إلى موانىء وأسواق محتكرة. وأمكن التحكم فى مثل هذه التجارة عن طريق نقابات المنتجين التى كانت مؤسسات بالمدن، فقد كانت المدينة وحدة التنظيم التجارى فى العصور الوسطى. فلم تكن حرية التنقل، ولا استخدام النقود، شائعة فى القرن الرابع عشر.

كان أى امتدادة كبير لسهولة المواصلات لا يتفق مطلقًا مع استمرار تجارة هى موضع الاحتكار والتحكم فيها على هذا النحو المحلى. وانتقلت الميزة الاقتصادية إلى جانب التحرر من الطرق المحددة والأسواق المحتكرة. وذهبت أعظم الأرباح إلى «التاجر المغامر» المستعد للاستفادة من كل سوق، ولديه رأس مال يستثمره فى مشروعه، ويستطيع أن يتاجر فى أية سلعة تتيح له عائدات كبيرة. فى إمكان مثل هذا التاجر - وقد تحكم فى الأسواق - أن يزداد سيطرة على الإنتاج أيضًا

وخاصة أنه لم يكن تقريبًا تحت سلطة النقابات الطائفية والمدن تمامًا. وبقدر ما كان يتعين فرض الرقابة على التجارة، وتنميط نوعية السلع، أو تنظيم الأثمان وشروط العمالة، فقد تعين أن تضطلع بهذه الأمور حكومات أكبر حجما من بلدية العصور الوسطى. وتولت جميع الحكومات الملكية فى أوربا تنظيما من هذا النوع. وفضلا عن هذا، فبقدر ما كان يتعين حماية التجارة الموسعة وتشجيعها، أصبح هذا أيضا مهمة خارجة تماما عن سلطة الحكم المحلى. وبحلول القرن السادس عشر كانت جميع الحكومات الملكية قد انتهجت سياسة واعية لاستغلال الموارد الوطنية، وتشجيع التجارة فى الداخل والخارج، وتنمية القوة الوطنية.

وكان لهذه التغييرات الاقتصادية عواقب اجتماعية وسياسية بعيدة الغور. فلأول مرة منذ الإمبراطورية الرومانية اشتمل المجتمع الأوروبى على طبقة كبيرة من رجال ملكوا كلا من المال والإقدام. ولأسباب لا تخفى كانت هذه الطبقة العدو الطبيعى للنبلاء، وكل ما كانوا يثيرونه من انقسامات واضطرابات. كانت مصالحها تقف فى جانب الحكم «القوى» فى الداخل والخارج فى آن واحد، ومن كان تحالفها السياسى الطبيعى هو مع الملك. لقد قنع رجالها مؤقتا برؤية سلطته تزداد على حساب جميع العوائق والقيود التى كانت تحيط من قبل بالملكية فى العصور الوسطى. لم يكن فى إمكانهم بعد التطلع إلى السيطرة على البرلمان ضد نفوذ النبلاء، ومن ثم كانوا مستعدين لإخضاع المؤسسات التمثيلية للملكية. وكان يسرهم أن يروا النبلاء وقد حيل بينهم وبين الاحتفاظ بعصابات متمردة من الأتباع تبعث الخوف فى نفوس المحاكم وموظفى القانون وتجند قطاع الطرق. فمن جميع وجهات النظر رأت البورجوازية أن من مصلحتها تركيز القوة العسكرية وإقامة العدالة، فى أيدى الملك، بقدر الإمكان. وعلى العموم لعل الكسب الممثل فى حكم يسوده النظام والكفاية، كان كبيرًا. ومن المؤكد أن سلطة الملك أصبحت تتسم بالاستبداد، وغالبًا بالقمع، ولكن الحكم الملكى كان أفضل من أى حكم يمكن أن يوفره النبلاء الإقطاعيون.

الحكم المطلق الحديث

وعلى ذلك فباستهلال القرن السادس عشر، أصبحت الملكية المطلقة أو كانت بصدد أن تصبح - بسرعة - النمط السائد للحكم فى أوربا الغربية. كان فى كل مكان حطام هائل من نظم العصور الوسطى، لأن الملكية كانت شيئًا من الدم والحديد، يستند إلى القوة إلى حد كبير وبشكل صريح تماما. أما مدى كونها مدمرة فأمر لم تخفه سوى حقيقة أن الناس كانوا بعد وقوع الحادث أكثر ميلا إلى التفاخر بالملكيات الوطنية التى ساعد على تأسيسها، منهم إلى الأسف على نظم العصور الوسطى التى حطمها. لقد قلبت الملكية المطلقة مذهب الحكم الدستورى الإقطاعى ودول المدن الحرة، التى اعتمدت عليها حضارة العصور الوسطى إلى حد كبير، بمثل ما قلبت القومية فيما بعد شرعية الأسر المالكة، تلك الشرعية التى أوجدتها الملكية المطلقة. ووقعت الكنيسة نفسها - وهى أبرز مؤسسات العصور الوسطى - فريسة لها أو للقوى الاجتماعية التى اعتمدت الملكية عليها. وإذ كانت الأديرة ضعيفة وغنية - وهو مزيج أقل فى عصر من الدم والحديد - فإن ممتلكاتها نزعتها الملكيات البروتستنتية والكاثوليكية على حد سواء، لتوفر ثروة طبقة وسطى جديدة كانت هى القوة الرئيسية للملكية. وفى كل مكان زاد باطراد إخضاع الحكام الكنسيين لسيطرة الملوك، وفى النهاية اختفى سلطان الكنيسة القانونى. زال الحكم الكنسى كقوة، وأصبحت الكنيسة إما رابطة اختيارية وإما شريكة للحكم الوطنى. وهو أمر لم يكن له أبدًا وجود من قبل بالنسبة إلى الفكر المسيحى.

وحدث نمو الملكية المطلقة، شأنه شأن نمو الملكية الدستورية الإقطاعية، فى كل مكان تقريبًا من أوربا الغربية. فتوحيد أرجون وقشتالة فى إسبانيا عن طريق زواج فرديناند وإيزبلا، بدأ تكوين ملكية مطلقة جعلت ذلك البلد أعظم القوى الأوربية طيلة الشطر الأكبر من القرن السادس عشر. وفى إنجلترا بدأ انتهاء حروب الوردتين وحكم هنرى السابع (١٤٨٥ - ١٥٠٩) فترة حكم ملوك التيودور

المطلق الذى امتد على عهد هنرى الثامن وشطر كبير من عهد إليزابث. وبرغم أن هنرى السابع مدين بعرشه ـ الذى لم يكن له ظل من حق وراثى فيه ـ إلى اتحاد من النبلاء، فإن سياسته كان مطابقة بوجه عام للأشكال السائدة فى هذه الفترة. لم يكن فى وسعه النجاح دون أن يجتذب تأييد الطبقة الوسطى، وكان مضطرًا إلى أن يقمع بكل قوته الأتباع المتمردين للنبلاء ممن هددوا التاج والطبقة الوسطى على حد سواء. وأرسى دعائم النظام، وبذا أنمى التجارة، وشجع المغامرات البحرية وطمست سلطته الملكية مجلس العموم حيث كان تأثير النبلاء فى الانتخابات من القوة بحيث لم يكن هذا المجلس مأمونا. وكانت ألمانيا فى الحقيقة استثناء ظاهرًا من القاعدة، ففيها سمح ضعف الإمبراطورية بالفوضى كما عرقل نمو الشعور الوطنى الذى سبق أن كان الدعامة الرئيسية التى استند إليها لويس البافارى فى النزاع الذى نشب بينه وبين البابوات. ولكن حتى فى ألمانيا تعطل الاتجاه السائد بدلا من أن يوقف. لأن وصول بروسيا والنماس إلى القوة الغالبة. لم يكن على خلاف التغيير الذى سبق أن وقع فى إسبانيا وإنجلترا وفرنسا.

غير أن فرنسا هى التى تضرب أوضح مثال على نمو سلطة ملكية على درجة عالية من المركزية[1]. فخلال الحرب المائة عام ضاعت إلى حد كبير بدايات الوحدة الوطنية الفرنسية التى سبق أن ذكرناها عند الحديث عن فيليب الجميل. ولكن برغم أن هذه الفترة من الحرب الخارجية والأهلية، انطوت على إضرار بالملكية. فإنها كانت مدمرة بالنسبة إلى جميع النظم الأخرى فى العصور الوسطى ـ الجماعية والإقطاعية والتمثيلية ـ التى كانت تهدد بأن تحجب الملكية. وجاء النصف الثانى من القرن الخامس عشر بدعم سريع للسلطة الملكية جعل فرنسا أكثر أمة فى أوربا وحدة وتماسكا وتجانسا. فمرسوم عام ١٤٣٩ جمع قوة الشعب العسكرية بأسرها فى أيدى الملك وجعل سلطانه فعالا عن طريق منحه ضريبة وطنية يساند بها هذه القوة. وكان نجاح الإجراء مذهلا ويبين فى وضوح كاف السبب الذى من أجله كانت الشعوب الناشئة على استعداد لتأييد الحكم

المطلق الملكى. وفى ظرف سنوات قلائل تم إنشاء جيش على درجة طيبة من التدريب والإعداد، وتم طرد الإنجليز من البلاد. وقبل انتهاء القرن جرى إخضاع كبار الأمراء الإقطاعيين: برجنديا وبريتانى وأنجو. وفى هذه الأثناء كان مجلس الطبقات قد فقد إلى الأبد رقابته على الضرائب، وفقد معها سلطة التأثير فى الملك الذى كان قد ثبت سلطته الكنيسة الفرنسية، ومنذ أوائل القرن السادس عشر حتى عصر الثورة الفرنسية أصبح الملك المتحدث الوحيد تقريبا باسم الشعب.

إن تغييرات بالغة الخطورة كهذه، وتقع فى شتى أرجاء أوربا، ولدت بطبيعة الحال تغييرًا مساويًا لها فى النظرية السياسية. وفى السنوات الأولى من القرن السادس كان هذا التغيير تجمعه شخصية مكيافللى الصعبة والمتناقضة تقريبًا. ما من رجل فى عصره رأى - بمثل هذا القدر من الوضوح - الاتجاه الذى كان يسير فيه التطور السياسى فى جميع أنحاء أوربا. وما من رجل عرف خبرًا منه أن النظم التى يجرى نبذها كانت عتيقة، أو كان أوفر منه استعدادًا لتقبل الدور الذى تلعبه القوة السافرة فى العملية. إلا أنه ما من أحد فى ذلك العصر كان أعظم منه تقديرًا لمعنى الوحدة الوطنية البدائى الذى أقيمت عليه هذه القوة بشكل غامض. ومامن أحد كان أوضح منه إدراكًا للفساد الأخلاقى والسياسى الذى صحب انحلال ضروب الولاء والتقوى التى تعود الناس عليها طويلا، إلا أنه ربما ما من أحد أحس بحنين أشد إلى حياة اجتماعية أصح، على غرار ما كانت تمثله روما القديمة فى ذهنه. من المؤكد أن أحدًا لم يعرف إيطاليا بمثل ما ماعرفها مكيافللى. ومع هذا، وإذ راح يكتب فى عشية الإصلاح البروتستنتى، كاد يعمى عن الدور الذى سيلعبه الدين فى سياسة القرنين التاليين. وهو إذ تثقف فى ظل البعث الوثنى فى إيطاليا، عجز بحكم تدريبه وزجه، عن فهم المثل الدستورية والأخلاقية التى سوف تأخذها السياسة الأوربية من العصور الوسطى. وبرغم وضوح رؤية مكيافللى للسياسة واتساعها، كان لا يزال بمعنى غريب، إيطاليا من أبناء الربع الأول من القرن السادس عشر. لو أنه كتب فى أى زمان آخر وأى مكان آخر، لكان تصوره للسياسة مختلفًا اختلافًا بينًا.

إيطاليا والبابا

كانت قوى نظام تجارى وصناعى جديدة فى إيطاليا عامل هدم بوجها خاص للنظم القديمة، ولكن لأسباب مفهومة ضمنًا فى الموقف السياسى، جرى بشكل غريب إبطال تأثير القوى البناءة وتأخيرها. فالمدن الحرة فى شمال إيطاليا والتى سبق أن تحطمت عليها مشروعات آل هو هنشتاوفن الإمبراطورية، أصبحت متناقضات تاريخية، سياسية واقتصادية، عاجزة عن مصارعة موقف تطلب سلطة مركزة، وقوة عسكرية من المواطنين، وسياسة خارجية أكبر وأكثر نشاطًا. عندما كتب مكيافللى كانت إيطاليا مقسمة بين خمس دول كبيرة: مملكة نابلى فى الجنوب، ودوقية ميلان فى الشمال الغربى، والجمهورية الأرستقراطية بالبندقية فى الشمال الشرقى، وجمهورية فلورنسا، والدولة البابوية فى الوسط. وسقوط جمهورية فلورنسا فى عام ١٥١٢ ـ الذى أنتج فى حياة مكيافللى فترة الخمول التى فرضت عليه والمسئولة عن كتابته السياسية ـ هذا السقوط أوضح المصير الذى ينتظر شكلا من الحكم عاجزًا عن مصارعة القوى السياسية فى يومه. وكان الاتجاه إلى التركز واضحًا أيضًا فى إعادة خلق الدولة البابوية بعد انحلالها خلال فترة الانشقاق. وبرغم أن البابوات فى زمن مكيافللى غالبًا ما كانوا أوغادًا وفجارًا. إلا أنهم نجحوا فى جعل دولتهم أفضل الدول فى إيطاليا تماسكا وأدومها على الأيام وقد لايكون هناك شىء أكثر دلالة من هذا على التغيير فى السياسة الأوربية، وهو التغيير الذى حول البابا إلى حاكم إيطالى من بين حكام آخرين. لقد تضاءل المطمع القديم فى أن يقف حكمًا فى جميع المنازعات بالعالم المسيحى، وهبط إلى المطمع الأقرب إلى الجانب العملى ولكنه دنيوى بصورة أكثر، وهو الاحتفاظ بالسيادة على وسط إيطاليا.

ولكن برغم ابتداء التدعيم، لم يكن فى الإمكان إتمامه. وهذا ترك إيطاليا كما رآها مكيافللى، فى حالة تطور سياسى متوقف. فلم تظهرفى إيطاليا قوة كبيرة بالدرجة الكافية بحيث توجد شبه الجزيرة كلها. وعانى الطليان كل ما ينطوى

عليه الطغيان من إذلال وظلم ولما ينعموا إلا بالقليل مما يعوضهما، وتركت الانقسامات بين الطغاة البلد فريسة للفرنسين والإسبان والألمان. وعلى غرار معظم الإيطاليين فى يومه، كان من رأى مكيافللى أن الكنيسة مسئولة بصورة خاصة عن هذا الوضع. فالبابا، وكان أضعف من أن يوحد إيطاليا بنفسه، ظل على درجة من القوة تكفى للحيلولة دون قيام أى حاكم آخر بهذا التوحيد، فى حين جعلته علاقاته الدولية زعيما فى السياسة وهى الدعوة إلى التدخل الأجنبى، وهذا هو السبب فى السخرية المرة التى كثيرًا ما يهاجم بها مكيافللى الكنيسة.

نحن الإيطاليين مدينون إذًا لكنيسة روما ولقساوستها بأننا أصبحنا غير متدينين وأشرارًا، ولكنا ندين لها بدين أكبر، وسوف يكون سبب خرابنا، ألا وهو أن الكنيسة أبقت ولا تزال تبقى على انقسام بلدنا. من المؤكد أنه لا يمكن لبلد أن يصبح أبدًا موحدًا وسعيدًا إلا إذا أطاع تمامًا حكومة واحدة، سواء أكانت جمهورية أم ملكية، كما هى الحال فى فرنسا وفى إسبانيا، والكنيسة هى السبب فى أن إيطاليا ليست فى الحالة نفسها، ولا تحكمها جمهورية واحدة أو يحكمها ملك واحد... إذًا فالكنيسة، التى لا تملك القوة الكافية للسيطرة على إيطاليا، ولاتسمح لأية قوة أخرى بأن تفعل هذا، كان السبب فى أن إيطاليا لم تتمكن من الاتحاد فى ظل رئيس واحد، ولكن ظلت دائمًا يحكمها عدد من الأمراء والسادة، مما سبب لها الكثير من الشقاقات والكثير من الضعف بحيث أصبحت فريسة لا للبرابرة الأقوياء فحسب، ولكن لكل من اختار أن يهاجمها(٢).

كان المجتمع الإيطالى والسياسة الإيطالية كما تصورهما مكيافللى. وكما اتفق أغلب المؤرخين على تصويرهما، مثالا يوضح بشكل خاص حالة انحلال فى الظلم والمؤسسات. كان مجتمعًا لامعًا من ناحية الحياة العقلية، وخلاقًا من الناحية الفنية، وأكثر تحررًا من أى مجتمع فى أوربا من أغلال السلطة، ومستعدًا لأن يواجه العالم بروح عاقلة وتجريبية وخالية من الانفعال، ومع ذلك كان فريسة

لأسوأ فساد سياسى وانحطاط أخلاقى. لقد ماتت المؤسسات المدنية. ولم تعد حتى من الذكريات أفكار العصور الوسطى كالكنيسة والإمبراطورية والتى كان ما يزال ممكنا فى أيام دانتى أن توقظ تحمسًا نبيلاً. أصبحت القسوة وأصبح القتل أدوات عادية للحكم، وأصبح الإيمان الصحيح والصدق وساوس صبيانية لايكاد الرجل المستنير يعترف بها حتى ولو باللسان، وأصبحت القوة والحيلة مفاتيح النجاح، وأصبح الفجور والتهتك من الكثرة بحيث لا يحتاجان إلى تعليق: وما على الأنانية السافرة القبيحة إلا أن تنجح فى تبرير وجودها. كانت فترة يطلق عليها حقًا عصر «الأنفال والمغامرين)، مجتمع كأنما وجد ليوضح قول أرسطو «الإنسان حين يفصل عن القانون والعدالة، هو أسوأ الحيوانات». وعلى ذلك فمكيافللى هو بمعنى خاص، صاحب النظرية السياسية عن «الرجل الذى لا سيد له»، أى عن مجتمع يقف فيه الفرد بمفرده، ليس له من دوافع ومصالح إلا ما تزوده به أثرته. وفى هذا يمثل مرحلة من كل التاريخ الحديث، ولكنه يمثلها بالشكل المبالغ فيه الذى كان يناسب إيطاليا فى القرن السادس عشر.

اهتمام مكيافللى

أهم مؤلفاته السياسية «الأمير» و«أحاديث عن كتب تيتوس ليفيوس العشرة الأولى»، وكلاهما بدأه وأتمه إلى حد كبير فى عام ١٥١٣. ومعالجة أمور الحكم فى الكتابين مختلفة بصورة لها مغزاها، فاعتقد بعض الكتاب ممن حذوا حذو روسو، أن كلا منهما يناقض الآخر. والحقيقة أن هذا لا يبدو صحيحًا، وخاصة إذا أخذت فى الحسبان الظروف التى صاحبت تأليف «الأمير»، ولكن من سوء الحظ أن عرف معظم القراء مكيافللى عن طريق هذا الكتاب. كلا الكتابين يعرض نواحى من الموضوع نفسه ـ أسباب قيام الدول وانحلالها والسوائل التى يستطيع بها الساسة جعلها دائمة. فكتاب «الأمير» يعالج الملكيات أو الحكومات المطلقة، ويعالج «أحاديث» بصفة خاصة توسع الجمهورية الرومانية. وهذا يطابق تصنيف الدول المزدوج الذى يطالعنا به مكيافللى فى بداية «الأمير». كان «الأمير»

أفكارًا للمؤلف انتقاها لغرض خاص، وكان السبب فيه حقيقة رغبة فى الحصول على عمل فى خدمة آل مديتشى، ولكن هذه الحقيقة الأخيرة لم تنتج الآراء التى عبر عنها فى الكتاب. وكما يقول ڤيلارى Villari كان فى إمكان أى شخص اطلع على «أحاديث» وعرف عرض المؤلف الخاص، أن يتنبأ بكل شىء تقريبًا فى «الأمير». وكلا الكتابين يبين كذلك الصفات التى عرف بها مكياڤللى بوجه خاص، مثل عدم الاكتراث باستخدام وسائل غير أخلاقية لتحقيق أغراض سياسية، والاعتقاد بأن الحكم يتوقف إلى حد كبير على القوة والحيلة. إن ما لا يظهر فى «الأمير» تحمسه الصادق للحكم الشعبى من النوع الممثل فى الجمهورية الرومانية، ولكن اعتقد عندما كتب، أنه حكم لا يمكن تحقيقه عمليًا فى إيطاليا.

وكتابات مكياڤللى السياسية أقل انتماء إلى النظرية السياسية منها إلى طبقة الأدب الدبلوماسى الذى أخرج فيه الكتاب الإيطاليون فى عصره الكثير من المؤلفات. لم يحدث أبدًا أن مورست لعبة الدبلوماسية بأعنف مما جرت به ممارستها فى العلاقات بين الدول الإيطالية فى أيام مكياڤللى. ولم تكن تقلبات المفاوضات وتحولاتها أكثر أهمية منها بين هؤلاء الحكام - وكلهم من المغامرين - الين اعتمدوا فى نجاحهم، وكلهم على حد سواء، على المقامرة الماهرة والقوة الأشد خشونة إن للكتابة الدبلوماسية ولمؤلفات مكياڤللى كذلك، مزاياها ونقائصها المميزة لها. فيها أذكى بصر بنقاط الضعف والقوة فى موقف سياسى، وأوضح وأرزن حكم على موارد خصم ومزاجه، وأكثر تقدير موضوعى للقيود التى تحد من سياسة ما، وأسلم إدراك فى التنبؤ بمنطق الأحداث ونتيجة المجرى الذى يسيد فيه الفعل. صفات كهذه وقد ملكها مكياڤللى إلى أقصى حد، هى التى جعلت منه كاتبًا محببًا إلى الدبلوماسيين، منذ يومه حتى الوقت الحاضر. ولكن من المحتمل بشكل خاص أن تغالى الكتابةالدبلوماسية فى أهمية اللعبة لذاتها، وأن تقلل من شأن الأغراض التى يفترض ممارسة اللعبة من أجلها. إنها تفترض بطبيعة الحال أن السياسة غاية فى حد ذاتها.

هذه أوضح صفة ملكها ميكافللى. فهو يكتب بصورة كاملة تقريبًا، عن أساليب الحكم، وعن الوسائل التى تقوى بها الدول، والسياسات التى تستطيع بها توسيع قوتها، والأخطاء التى تؤدى إلى انحلالها أو قلبها. وتكاد التدابير السياسية والعسكرية تكون الأشياء الوحيدة التى يهتم بها، وهو يفصلها فصلا تامًا تقريبًا عن الاعتبارات الدينية والأخلاقية والاجتماعية، إلا إذا أثرت الأخيرة فى الذرائع السياسية. الغرض من السياسة هو المحافظة على القوة السياسية نفسها وزيادتها، والمعيار الذى يحكم به هو نجاحها فى تحقيق هذا، وسواء كانت سياسة ما قاسية أوغادرة أو غير جائزة شرعًا، فهو يعالج هذا فى الغالب بغير اكتراث، وإن كان على بينة من أن صفات كهذه يمكن أن يكون لها رد فعل بالنسبة إلى نجاحها السياسى. وغالبًا ما يناقش مزايا اللا أخلاقية التى تستخدم بمهارة لإدراك غايات حاكم، وهذا هو الجانب المسئول بوجه خاص عن سمعته الشريرة. ولكن الأغلب أنه لم يكن فاسدًا بالقدر الذى يجعله لا يتقيد بقواعد الأخلاق. إنه ببساطة يخلص السياسة من الاعتبارات الأخرى ويكتب عنها كما لو كانت غاية فى حد ذاتها.

اللامبالاة الأخلاقية

لعلنا نلقى أقرب شبه بفصل مكيافللى الضرورة السياسية عن الأخلاق، فى أجزاء من كتاب «السياسة» لأرسطو، حيث يبحث أرسطو الإبقاء على الدول دون إشارة إلى طيبتها أو سوئها. بيد أنه ليس من المؤكد على الإطلاق أن مكيافللى اتخذ من هذه الفقرات نموذجًا له. ولا يحتمل أنه كان على وعى بأنه يقتفى أثر أى شخص، وإن جاز وجود صلة بين مذهبه العلمى والأرسطوطالية القائمة على المذهب الطبيعى والتى أخرجت قبل ذلك بقرنين كتاب «دفاع عن السلام». فبخلاف كراهية مشتركة للبابوية باعتبارها السبب فى انقسام إيطاليا، وهى كراهية اشترك فيها مكيافللى مع مارسيليو، كانت للرجلين أفكار متشابهة بدرجة كبيرة عن المنفعة السياسية التى ينبغى أن تكون للدين باعتبارها النتيجة الزمنية

المترتبة عليه[٣]. غير أن علمانية مكيافللى تتجاوز كثيرًا مثيلتها عند مارسيليو، وتخلو من جميع السفسطات التى تفرضها الحقيقة المزدوجة. لقد دافع مارسيليو عن استقلال العقل بأن جعل الأخلاق المسيحية تتعلق بالعالم الآخر، واستنكرها مكيافللى لأنها تتعلق بالعالم الآخر. وكان يعتقد أن الفضائل المسيحية تعبر عن الذلة من حيث تأثيرها فى الخلق، ومن هذه الناحية عقد مقارنة بين المسيحية والأديان الأكثر رجولة فى العصور القديمة وهى مقارنة لم تكن فى صالح المسيحية.

إن ديننا يضع السعادة القصوى فى الخنوع والمسكنة واحتقار المآرب الدنيوية، بينما الآخر بالعكس يجعل الخير الأسمى فى عظمة الروح وقوة الجسد وكل صفات من هذا القبيل تجعل الناس مهيبين... ويبدو لى أن هذه المبادئ جعلت الناس عاجزين وأوقعتهم فريسة سهلة لذوى العقول الشريرة الذين يسيطيعون التحكم فيهم بصرة أدعى إلى الاطمئنان، إذ يرون أنه فى سبيل الظفر بالجنة يكون الناس أميل إلى تحمل الإساءات منهم إلى الثأر لها[٤].

لم يكن مكيافللى على ما توحى به هذه الفقرة، غير مبال بما للأخلاق والدين من آثار فى جماهير البشر، على الحياة الاجتماعية والسياسية. كان يقر استخدام الحكام وسائل غير أخلاقية لتحقيق غاية، ولكنه لم يشك أبدًا فى أن الفساد الأخلاقى فى شعب يجعل الحكم الصالح مستحيلا. وهو لا يمكن سوى الإعجاب للفضائل المدنية التى تحلى بها الرومان القدماء وتحلى بها السويسرون فى أيامه، واعتقد أنها نشأت من النقاء فى الأسرة، والاستقلال والجلد فى الحياة الخاصة، والبساطة والقصد فى العادات، والولاء والأمانة فى أداء الواجبات العامة. ولكن هذا لا يعنى أن على الحاكم أن يؤمن بدين رعاياه أو يطبق فضائلهم. لم يكن مكيافللى ليعمى بالتأكيد عن القوى غير الملموسة فى السياسة، ولكن الأشياء التى لا يمكن لمسها كانت ما تزال بالنسبة إليه قوى فحسب فالجيش يقاتل بالروح المعنوية بنفس الإخلاص الذى يحارب به بالمدافع،

ويرى الحاكم الحكيم أن كليهما أفضل صفة. ويقدم لنا مكيافللى مثالاً متطرفًا عن مستوى مزدوج للأخلاق، أحدهما للحاكم والآخر للمواطن بصفته الشخصية. الأول يحكم عليه بالنجاح فى حفظ سلطته وزيادتها، والثانى بالقوة التى يشيعها سلوكه فى المجموعة الاجتماعية. ولما كان الحاكم خارج المجموعة، أو على الأقل فى علاقة خاصة جدا بها، فهو فوق الأخلاق التى يراد فرضها فى داخل المجموعة.

أحيانًا وصف عدم مبالاة مكيافللى بالأخلاق على أنه مثال للانعزال العلمى[٥]، ولكن يبدو هذا العرض للمسألة بعيدًا عن الواقع. لم يكن مكيافللى منعزلاً، ولكن كان مهتمًا فقط بعناية واحدة هى القوة السياسية ولا يبالى بغيرها. ولم يتردد أبدًا فى التعبير عن أحكام قاطعة على الحكام الذين سمحوا لدوهم أن تضعف. وعلاوة على هذا. لم يكن علميًا بأى معنى محدد، وإن كان حكمه وليد التجربة، وتكون من ملاحظة الحكام الذين عرفهم، أو من دراسة الأمثلة التاريخية، ولكن تجريبى الإدراك السليم أو بعد النظر العملى الأريب، بدلاً من تجريبية استقرائية تحكمها الرغبة فى اختبار نظريات أو مبادىء عامة، وبالطريقة ذاتها فإن من التضليل القول، كما قد حدث، بأن ميكافللى اتبع منهجًا «تاريخيًا» لأنه غالبا ما استمد أمثلته من الماضى. كان يستخدم التاريخ تماما، بمثل ما استخدم الملاحظة من جانبه، ليوضح أو يؤيد نتيجة وصل إليها دون الرجوع إلى التاريخ. كان بمعنى ما، غير تاريخى جدا. كان يؤكد بصراحة أن الطبيعة البشرية واحدة دائما وفى كل مكان، ولهذا السبب استمد الأمثلة حيث وجدها. كان منهجه، بقدر ما كان له منهج، هو المشاهدة مسترشدة بالفكر الثاقب والإدراك السليم. وأروع وصف لإنجازه، هو الذى قدمته جانيت بقولها إنه ترجم السياسة إلى اللغة الدارجة.

لم يبتدع مكيافللى نظرياته السياسية بطريقة نظامية، ولكنه ابتدعها فى شكل ملاحظات عن مواقف معينة. غير أنه غالبًا ما كانت وراءها أو متضمنة

فيها، وجهة نظر منسقة يمكن تطويرها إلى نظرية سياسية وقد طورت من الحقيقة بعد زمانه. ولم يكن مكيافللى كثير الاهتمام بالفلسفة، ولا كثير الميل إلى التعميم الذى يتجاوز الأقوال المأثورة التى تفيد رجل الدولة. وكان يقتصر أحيانًا على تقرير مبادئه، وغالبًا ما أخذها قضية مسلمة وحسب، ومن الناحية العملية لم يحاول أبدًا تقديم أى برهان عليها. وعلى حساب إعطاء انطباع موحد بأكثر مما تبرره مؤلفاته، يكون من المفيد أن تضم تعميماته المتنافرة بعضها إلى بعض، وخاصة أن المفكرين الذين جاءوا فيما بعد، بنوا فعلا نظرية منتظمة من إيحاءات مستمدة منه.

الأنانية الشاملة

وراء كل شىء تقريبًا قاله مكيافللى عن النظام السياسى، الافتراض بأن الطبيعة البشرية أنانية فى جوهرها، وأن الدوافع الفعالة التى يجب أن يعتمد عليها أى رجل دولة قوامها الاستئثار بالذات، مثل الرغبة فى الأمن عندة الجماهير والرغبة فى السلطة عندالحكام. والحكم مبنى فى الحقيقة على ضعف وقصور الفرد العاجز عن حماية نفسه ضد العدوان من جانب الغير إذا لم تسانده قوة الدولة. وعلاوة على هذا، فالطبيعة البشرية قائمة إلى حد بعيد الغور على نزعة العدوان والتملك، فالناس يستهدفون الاحتفاظ بما لديهم والاستزادة منه. ليس ثمة حد عادى للرغبات البشرية، لا فى القوة ولا فى الممتلكات، فى حين أن القوة والممتلكات تحد منها فى الحقيقة دائمًا الندرة الطبيعية. ومن ثم فالناس دائمًا فى حالة نزاع وتنافس تهدد بالفوضى السافرة إذا لم تكبح جماحها القوة الكامنة وراء القانون، فى حين أن قوة الحاكم مبنية على نفس كون الفوضى وشيكة الوقوع وعلى حقيقة أن الأمن لا يكون فى حيز الإمكان إلا إذا كان الحكم قويًا. ومكيافللى يأخذ دائمًا هذه الفكة عن الحكم قضية مسلمة وإن لم يخلق من هذا فى أى موضع، نظرية سيكولوجية عامة فى

السلوك. غير أنه غالبًا ما يلاحظ أن الناس سيئون بوجه عام وأن الحاكم الحكيم يقيم سياساته على أساس هذا الافتراض. وهو يصر بوجه خاص على أن الحكم الناجح يجب أن يهدف إلى توفير الأمن للملكية والأرواح قبل كل شيء آخر، نظرًا لأن هذين هما أشمل الرغبات في الطبيعة البشرية. ومن ثم كانت ملاحظته الساخرة عن أن الإنسان أسرع إلى أن يغفر مقتل والده منه الصفح عن مصادرة ميراثه. قد يقتل الحاكم الفطن ولكنه لا ينهب. وعندما كملت هذه المرحلة من مكيافللي بسيكولوجية منسقة تفسرها وتبررها، أصبحت هي فلسفة هوبز السياسة.

بيد أن مكيافللي ليس مهتمًا بالسوء أو الأنانية كدافع بشري عام، قدر اهتمامه بانتشار هذه الصفة في إيطاليا كعرض من أعراض التدهور الاجتماعي. إن إيطاليا تقف أمامه كمثال عن مجتمع فاسد ليس به مثل هذا التخفيف الجزئي الذي تأتي به الملكية في فرنسا وإسبانيا.

في الحقيقة من العبث أن تسعى وراء شيء طيب من البلاد التي نراها في أيامنا بمثل هذا الفساد، كما هي الحال بالنسبة إلى إيطاليا قبل سواها. وإسبانيا أيضًا نصيبهما من الفساد، وإذا كنا لا نجد في ذينك البلدين مثل هذا القدر الكثير من الاضطرابات والمتاعب، كما هي الحال يوميًا في إيطاليا، فليس هذا براجع إلى طبيعة أهلهما... بقدر ما يرجع إلى حقيقة أن بكل منهما ملكًا يبقى على حدته(٦)...

فمشكلة إيطاليا إذًا هي إقامة دولة في مجتمع فاسد، وفي ظل أمثال هذه الظروف اقتنع مكيافللي بأنه، فيما عدا الملكية المطلقة، ليس في الإمكان قيام حكم فعال وقادر. وهذا يفسر السبب الذي من أجله كان في آن واحد، معجبًا متحمسًا بالجمهورية الرومانية ومدافعًا عن الحكم المطلق. كان مكيافللي يعني عمومًا بالفساد أن انحطاط الفضيلة الشخصية والنزاهة المدنية والإخلاص هو

الذى يجعل الحكم الشعبى مستحيلا. ويتضمن الفساد كل ضروب الإباحية والعنف، ومظاهر التفاوت الشديد فى الثراء والقوة، وتحطيم السلام والعدل، ونمو الطموح الذى لا يحد منه نظام، والفرقة، ومخالفة القوانين، والخيانة، وازدراء الدين. كان يعتقد أن شكلا جمهوريًا من الحكم ما يزال ممكنًا فى سويسرا وبعض أجزاء من ألمانيا حيث جرى الاحتفاظ بحياة مدنية قوية، ولكن ليس فى إيطاليا ـحين تتدهور الفضائل الضرورية فلن تكون ثمة إمكانية لاستعادتها أو لمواصلة حكم منتظم بدونها، إلا عن طريق القوة الاستبدادية.

لكن، بخلاف الفساد الأخلاقى، فإنا ما فى الطبيعة البشرية من نزعة عدوانية طبيعية يجعل النضال والمنافسة مظهرًا عاديًا لكل مجتمع. وهذا يفسر من جهة، الهزيمة التى تتعقب خطى كل حكومة: «يرتكب الناس دائمًا خطأ عدم معرفة متى يحدون من آمالهم». ولكنه يفسر من جهة أخرى أيضًا، الاستقرار الذى ينعم به مجتمع صحى يبقى على توازن المصالح المتعارضة. كان مكيافللى يعتبر تنافس النبلاء والعامة فى روما سر القوة الرومانية، فمنه ولد استقلال وصلابة الخلق اللذان ساندا عظمة روما. فعندما يوجه هذه الرجولة التى جعلت الشغب ممكنا أصبحت سببا رئيسيًا فى أن الرومان كانوا شعبًا محاربًا وغازيًا. ولهذا السبب عاد مكيافللى إلى ترديد النظرية القديمة عن الدستور المختلط أو المتوازن. ويجب الاعتراف بأنه نقل فى بداية «أحاديث» وبطريقة غير مناسبة جدًا، وبالحرف الواحد تقريبًا. نظرية الدورة الدستورية من الكتاب السادس من «تواريخ» بوليبيوس. غير أن التوازن الذى فى ذهنه، لم يكن سياسيًا ولكنه اجتماعى أو اقتصادى ـ توازن مصالح متنافسة يحد منها عاهل قوى. ومن هذه الناحية أيضا فإن بيانًا منتظمًا لفلسفة مكيافللى احتاج إلى ذلك التصور للسلطة ذات السيادة الذى أضافه إليها بودان وهوبز.

المشرع القدير

هناك مبدأ عام ثان يفترضه مكيافللى باستمرار، ذلك هو ما للمشرع من أهمية فائقة فى المجتمع. الدولة الناجحة يجب أن يؤسسها رجل واحد، وما يخلقه من قوانين وحكم الطابع الوطنى لشعبه. ومن القانون تنشأ الفضيلة الأخلاقية والمدنية، وعندما يصبح مجتمع فاسدًا فلن يستطيع أبدًا إصلاح نفسه، ولكن يجب أن يتولى قيادته مشرع واحد يستطيع أن يعيده إلى المبادئ الصحية التى وضعها مؤسسه.

ولكن يجب أن نفترض كقاعدة عامة، أنه لا يحدث أبدًا أو أنه نادرًا ما يحدث، أن تقام جمهورية أو ملكية على أساس طيب، أو أن تصلح نظمها القديمة كلها، إلا إذا فعل هذا فرد واحد فقط، بل من الضرورى أن من تصور عقله مثل هذا الإنشاء يجب أن ينفرد بإخراجه إلى حيز التفيذ(٧).

لم يكن مكيافللى يفكر فقط، أو حتى بشكل رئيسى، فى التنظيم السياسى، ولكنه كان يفكر فى كل التكوين الأخلاقى والاجتماعى للشعب، وهو التكوين الذى تصوره ينشأ من القانون ومن حكمة المشرع وبعد نظره. من الناحية العملية ليس ثمة حد لما يستطيع رجل دولة أن يعمله، بشرط أن يفهم قواعد فنه. ففى وسعه أن يحطم دولا قديمة ويبنى دولا جديدة، وأن يغير أشكال الحكم، وينقل المجموعات السكانية، ويدخل فضائل جديدة على أخلاق رعاياه. ويقول إن الحاكم إذا افتقر إلى الجبن، فلن يلوم إلى نفسه، إذ كان ينبغى أن يتخذ تدابير لتصحيح جبن شعبه وتخنثهم. ليس المشرع بالمهندس الذى يبنى الدولة فحسب ولكنه أيضًا مهندس المجتمع بكل سننه الأخلاقية والدينية والاقتصادية.

لهذه الفكرة المبالغ فيها عما يستطيع أن يعمله حاكم ودولة، أسباب عدة. فهى من جهة كررت فحسب أسطورة المشرع القديمة التى وجدها مكيافللى عند كتاب مثل شيشرون وبوليبيوس. ومن جهة أخرى كانت تعكس فهمه للمشكلة التى واجهت حاكما وسط فساد إيطاليا فى القرن السادس عشر. فبالعبقرية

السياسية المحضة تعين على حاكم ناجح أن يخلق قوة عسكرية هى من القدر الكافى من القوة بحيث تتغلب على المدن والإمارات الصغيرة المخلة بالنظام، وأن يخلق فى النهاية روحًا عامة جديدة وولاء مدنيًا جديدًا. وتآمرت جميع الظروف لتجعله يرى فى حاكم مطلق الحكم فى مصير شعب.

ولكن بجانب هذه الظروف التاريخية كان منطق فلسفته السياسية يدفعه بقوة فى الاتجاه نفسه. فإذا كان الأفراد من البشر أنانيين بالطبيعة وبصورة متطرفة، وجب أن تكون الدولة والقوة وراء القانون السلطة الوحيدة التى تحفظ تماسك المجتمع، ويجب فى النهاية أن تستمد الالتزامات الأخلاقية من القانون والحكم. ومن هذه الناحية أيضًا كان هوبز هو الذى قدم بيانا منتظما لما أوحى به مكيافللى.

من وجهة النظر هذه يسهل فهم المستوى المزدوج للسلوك بالنسبة إلى رجل الدولة وللمواطن بصفته الشخصية، وهو المستوى الذى يتكون منه المعنى الرئيسى لما يطلق عليه اسم «المكيافللية». فالحاكم باعتباره خالق الدولة، ليس خارج القانون فحسب، ولكنه خارج الأخلاق أيضا إذا كان القانون يسنها. ليس من مستوى يحكم به على أفعاله، فيما عدا نجاح وسائله السياسية لتوسيع نطاق قوة دولته وإدامتها. إن الصراحة التى تقبل بها مكيافللى هذه النتيجة وأدرجها فى نصيحته للحكام، هى السبب الرئيسى فى سمعة كتاب «الأمير» السيئة، وإن لم يفضله «أحاديث» فى الحقيقة. لقد أقر علنًا استخدام القسوة والغدر والقتل أو أية وسيلة أخرى، شريطة أن تستخدم هذه جميعًا بالقدر الكافى من الذكاء والسرية كى تصل إلى غاياتها.

من الخير أن تعفيه النتيجة عند مايتهمه الفعل، وعندما تكون النتيجة طيبة كما فى حالة روميلوس (قتله لأخيه) فسوف تحله دائمًا من اللون. ذلك أن الذى يجب زجره هو الذى يرتكب العنف بفرض التدمير. وليس الذى يستخدمه لأغراض خيرة(٨).

ذلك أن الطريقة التى يعيش بها الناس تختلف اختلافًا بينًا عن الطريقة التى ينبغى أن يعيشوا بها، بحيث إن من يترك الطريق العادى إلى الطريق الذى ينبغى أن يسير فيه، سوف يجد أنه يقوده إلى الخراب بدلاً من الأمان... وعلى ذلك يجب على الأمير يرغب فى المحافظة على نفسه، أن يتعلم ألا يكون طيبًا دائمًا، وإنما يكون كذلك أو لا يكون حسبما تقضى به الضرورة... وليس له أن يهتم بما يصيبه من لوم بسبب أمثال هذه الرذائل التى بدونها قد يكن من الصعب المحافظة على دولته. ذلك أنه سوف يتبين، عندما تفحص جميع الأشياء، أن بعض الأشياء التى تبدو شبيهة بالفضيلة سوف تقودك إلى الدمار إذا اتبعتها، فى حين أن غيرها التى تكون رذائل فى الظاهر، سوف ينتج عنها أمانك ورخاؤك إذًا اتبعتها. إن الأمير الذى يتحدث عنه مكيافللى، وهو التجسيد الكامل للفكر الثاقب وضبط النفس، والذى يستغل فضائله ورذائله على حد سواء، لم يكن ليزيد إلا قليلا على الصورة المتخيلة للطاغية الإيطالى فى القرن السادس عشر إنه صورة حقيقية، وإن كان مبالغا فيها، لنوع الرجل الذى جعله عصر الحكام المستبدين يتصدر الحياة السياسية. وبرغم أن أشد الأمثلة تطرفا وقعت فى إيطاليا، إلا أن فرديناند ملك إسبانيا، ولويس الحادى عشر ملك فرنسا، وهنرى الثامن ملك إنجلترا، كانوا من الطراز نفسه، وليس ثمة شك فى أن مكيافللى كان يكن إعجابًا مزاجيًا لذلك الطراز من الحكام، الواسع الحيلة وإن خلا من وازع الضمير، وكان يساوره شك عميق فى أنصاف الحلول فى السياسة والتى اعتقد بحق أنها راجعة إلى الضعف بأكثر مما ترجع إلى وازع الضمير. وإعجابه بهذا الطراز أسلمه أحيانًا إلى سطحيات خطيرة فى الحكم، كما حدث عندما اعتبر سيزار بورچيا الرهيب نموذجًا للأمير الحكيم، وأكد أن إخفاقه السياسى لم يكن راجعًا إلا إلى المصادفة التى لا محيص عنها.

لم يبن مكيافللى أبدًا عن اعتقاده فى المشرع القدير نظرية عامة فى الحكم المطلق السياسى، على غرار ما فعل هوبز فيما بعد. كان رأيه يتجاذبه نوعان من الإعجاب ـ بالمستبد الواسع الحيلة، وبالشعب الحر الذى يحكم نفسه غير وهو

نوعان لايتفق أحدهما مع الآخر. وجمع بين الاثنين، وبطريقة غير مأمونة نوعًا كنظريتين إحداهما فى تأسيس دولة والأخرى فى المحافظة عليها بعد تأسيسها. ويمكن القول بمصطلحات أقرب إلى الحديثة، أنه كانت له نظرية فى الثورات وأخرى فى الحكم. ومن ثم لم يوص بالحكم الاستبدادى إلا فى حالتين خاصتين نوعا: إنشاء دولة، وإصلاح دولة فاسدة. فبمجرد تأسيس دولة، لا يمكن جعلها دائمة إلا إذا سمح الناس بنصيب فى الحكومة، وأدار الأمير الشئون العادية للدولة وفقًا ومع الاعتبار الواجب لملكية رعاياه وحقوقهم. فالعنف الاستبدادى دواء سياسى قوى، يحتاج إليه فى الدول الفاسدة ولطوارىء خاصة فى جميع الدول، ولكنه لا يزال سمًا يجب استعماله بأكبر قدر من الحذر.

النظام الجمهورى والقومية

ليس فى وصف ميكافللى للملكية المطلقة ما يتطابق مع ما هو واضح من تحمسه المخلص للحرية والحكم الذاتى فى الجمهورية الرومانية. فالإبقاء على الدولة، تمييزًا له عن تأسيسها، يتوقف على جودة قانونها، لأن هذا مصدر جميع فضائل مواطنيها المدنية. وحتى فى ظل ملكية فالشرط الأصلى للحكم المستقر أن ينظمه القانون. ولهذا أصر مكيافللى على الحاجة إلى علاجات قانونية ضد المساوئ الرسمية حتى يتسنى منع العنف غير المشروع، وأوضح الأخطار السياسية الكامنة فى مخالفة الحكام للقوانين، وحماقة السياسات القائمة على الكيد والمضايقة. وبوجه خاص سوف لا يمد الحاكم الفطن يده إلى ممتلكات دعاياه ونسائهم، لأن هذه مسائل من السهل جدًا أن تثير الناس وتدفعهم إلى المقاومة. وكان يحبذ حكمًا رفيقًا حيثما أمكن ذلك واستخدام الشدة على أن يكون ذلك باعتدال، وقال صراحة إن الحكم يكون أكثر استقرارًا إذا تقاسمه كثيرون، وفضل الانتخاب على الوراثة كأسلوب لاختيار الحكام. وطالب بحرية عامة فى اقتراح التدابير من أجل الخير العام، وبحرية المناقشة التى يمكن سماع كلا الوجهين من كل مسألة قبل الوصول إلى قرار. واعتقد أن الناس يجب أن

يكونوا مستقلين وأقوياء، إذ ليس من سبيل لجعلهم ذوى جرأة فى القتال بغير إعطائهم وسائل التمرد. وأخيرًا كان يقدر تقديرًا عاليا كلا من فضيلة ورأى شعب لم يتطرق إليه الفساد، بالقياس إلى فضيلة الأمير ورأيه. ليس الناس مؤهلين لاتخاذ نظرة طويلة إلى السياسات المعقدة، ولكنه أوفد فطنة وأسلم فى أحكامهم من أمير، فى المسائل التى تقع فى نطاق فهمهم، مثل تقدير خلق موظف كبير. وبرغم ما تتسم به أحكام مكيافللى السياسية من استخفاف فلا يمكن أن نخطىء تقديره للحكم الليبرالى والقانونى. وهذا هو الذى يفسر الإعجاب الذى أحس به نحوه أحد أنصار الدستورى مثل هارنجتون.

وتتصل فكرته السيئة عن الارستقراطية وطبقة النبلاء اتصالا وثيقا بحكمه المشايع للحكم الشعبى كلما كان ذلك ممكنا، وللملكية حيثما تدعو الضرورة. لقد أدرك أكثر من أى مفكر آخر فى زمنه، أن مصالح النبلاء مناقضة مصالح كل من الملكية والطبقة الوسطى، وأن الحكم الذى يسوده النظام يتطلب قمعهم أو استئصال شأفتهم. هؤلاء «السادة» الذين يعيشون فى خمول على الدخل الناتج من ثروتهم دون أن يؤدوا أية خدمة مفيدة، هم «فى كل مكان أعداء لكل حكم مدنى».

والطريقة الوحيدة لإقامة أى نوع من النظام هناك، هى تأسيس ملكية، إذ حيث يكون مجموع الناس من الفساد تمامًا بحيث تعجز القوانين عن كبحهم، يصبح من الضرورى إقامة سلطة عليا تستطيع فى يد ملكية - ومع سلطات كاملة ومطلقة - أن تحد من طموح الأقوياء الزائد عن الحد، ومن فسادهم[١٠].

الشىء الوحيد الذى أضفى مظهر المعقولية على إعجاب مكيافللى بسيزار بورجيا هو حقيقة أنه برغم كل جرائمه، وفر لدولة البابوية حكما أفضل مما أعطاه لها ذلك الحشد من البارونات اللصوص الذين أزاحهم وحل محلهم. لقد عهد مكيافللى إلى أميره بمهمة محاربة الشيطان بالنار، ولكن على الأقل كان فى دناءة الأمير كبر فى الهدف واتساع فى التصور السياسى يفتقر إليهما ما يسويها من دناءة خصوم الأمير.

وجنبًا إلى جنب مع نفور مكيافللى من النبلاء تقف كراهيته للجنود المرتزقة. ومرة ثانية كان أمام ناظريه سبب من أخطر أسباب الخروج على القانون فى إيطاليا، وهو عصابات الأوغاد المأجورين الذين يقفون على قدم الاستعداد للقتال فى سبيل من يعرض عليهم أكبر أجر، ولا يخلصون لأحد، وغالبا ما كانوا أخطر على من يستخدمهم منهم على أعدائه. مثل هؤلاء الجنود المحترفين كانوا قد حلوا تماما تقريبا محل الجنود من المواطنين فى الأزمنة القديمة فى المدن الحرة، وبينما استطاعوا بث الإرهاب فى إيطاليا، أثبتوا عجزهم ضد القوات الأفضل تنظيما وأكثر ولاء، التى جاءت من فرنسا. كان مكيافللى على بصر واضح بالميزة التى كسبتها فرنسا من تأميم جيشها، ومن ثم لم يتعب آبدًا من الحث على أن تدريب جيش من المواطنين وإعداده، هو أول حاجة تستشعرها دولة. وكما عرف من مشاهداته هو، فالفرق المأجورة والمساعدون الأجانب هم، على السواء، مبعث دمار للحاكم الذى يجب أن يعتمد عليهم. فهم يستنزفون خزانته ويتخلون عنه دائمًا تقريبًا إذا وقع فى عسر. وعلى ذلك ففن الحرب هو أول مايهتم به حاكم، وشرط النجاح فى جميع مغامراته. وعليه قبل أى شى آخر، أن يهدف إلى تملك قوة قوية من مواطنيه هو، حسن إعدادها ونظامها، وتربطها بمصالحه صلات من الولاء للدولة، وكان مكيافللى يود أن يخضع للتدريب العسكرى جميع المواطنين القادرين جسمانيًا ممن تراوح أعمارهم بين السابعة عشرة والسبعين. بمثل هذه القوة يستطيع حاكم أن يحافظ على سلطته وأن يمد حدود دولته، وبدونها يصبح فريسة للشقاق الأهلى فى الداخلة ولطموح الأمراء الذين يجاورونه.

ووراء اعتقاد مكيافللى فى جيش من المواطنين وكراهيته للنبلاء، وقفت العاطفة الوحيدة التى خففت من الاستخفاف الذى يشيع فى آرائه السياسية. هذه كانت الوطنية القومية ورغبة فى توحيد إيطاليا وحفظها من الاضطرابات الداخلية والغزاة الأجانب. وكان صريحًا تمامًا فى إثبات أن واجب المرء نحو بلده يلغى جميع الواجبات الأخرى وجميع الوساس.

ذلك أنه حيث يتوقف أمن البلد ذاته على القرار الذ يتخذ، فلا ينيفى السماح بأن يسود أى اعتبار من العدل أو الجور، ومن الإنسانية أو القسوة، ولا من المجد أو العار. ولكن إذ تطرح جانبًا جميع الاعتبارات الأخرى، ينبغى أن يكون السؤال الوحيد هو: أى طريق سوف ينقذ حياة البلد وحريته؟[١١].

هذه كانت العاطفة الكامنة وراء اعتباره السلطة المطلقة التى لا ترحم مثلا أعلى، وهو ما يظهر فى الفصل البليغ الذى يختم كتاب «الأمير». كان مكيافللى يأمل أن من بين الطغاة فى إيطاليا، وربما فى بيت مديتشى، قد ينهض أمير له القدر الكافى من الخيال بحيث يرى دولة إيطالية متحدة، ومن الجرأة بحيث يحول الخيال إلى واقع.

وإذا كان من الضرورى أن يضطهد أهل ميديا الفرس لكى تبرز إلى النور عظمة قورش وشجاعته، وإذا كان ينبغى تشتت الأثينيين بغرض توضيح امتياز ثيسيوس، كذلك فى الوقت الحاضر ويقصد إبراز فضائل روح إيطالية واحدة، كان من الضرورى أن تجر إيطاليا إلى حالتها الراهنة وهى أن تكون فى موضع استعباد يفوق ماتعرض له الفرس، وأعظم تشتتًا من الأثينيين، وبدون رئيس، ودوننظام، مغلوبة على أمرها ومنهوبة، وممزقة أوصالها، واجتاحها أعداؤها، وأخضعت لكل نوع من التدمير والإتلاف[١٢].

ولكن بينما كان أمل السلام والوحدة لإيطاليا دافعًا حقيقًا حرك فكر مكيافللى، كان بالنسبة إليه عاطفة أكثر منه خطة محددة. فبغض النظر عن الاعتقاد بأنها يجب أن تخضع لزعامة ملك مطلق، على نحو ما رأى الوحدة الوطنية تحققت فى فرنسا وإسبانيا، لم يكن لديه ما يمكن أن يدعى سياسة لتوحيد إيطاليا. كان يفكر فيها كأمل بعيد لا يمكن بدونه الوصول أبدًا إلى سعادة البلد ورخائه، ولم يتصور أبدًا فى الحقيقة حكما على نطاق قومى. فالحكومة التى استثارت أخلص حماسته كانت دولة مدينة موسعة مثل روما، ينبغى بالتأكيد أن تنتهج سياسة بعيدة النظر فى اجتذاب تأييد حلفائها والاحتفاظ به، ولكنها لا

ترقى أبدًا فى تصور مكيافللى إلى مستوى تقدير مواطنة على نطاق الأمة بأسرها. وبهذا يتصادف أن الفصل الختامى من «الأمير»، وأن كان مخلصا بغير شك، هو الاستثناء بدلا من القاعدة، فى نصيحته الدنيئة كالمعتاد، إلى الأمراء.

عمق النظرة والنقائص

كان خلق مكيافللى والمعنى الحقيقى لفلسفته من ألغاز التاريخ الحديث. فقد مثل على أنه ساخر تماما، ووطنى استبد به التحمس، وقومى متحمس، وجزويتى سياسى، وديموقراطى عن اقتناع وإيمان، وساع دون وازع من ضمير وراء عطف المستبدين. لعل فى كل من هذه الآراء مع ما بينها من تناقض، عنصرًا من الحقيقة. الشىء الذى ليس صحيحًا على وجه التأكيد، إن أيا منها يعطى صورة كاملة إما مكيافللى وإما لفكره. كان فكره فكر رجل يعتمد حقيقة على التجربة، التى اكتسبها نتيجة مجال واسع من المشاهدة السياسية ومجال أوسع من الاطلاع على التاريخ السياسى، ولم يكن فى هذه التجربة مذهب عام حاول مكيافللى أن يربط به كل مشاهداته. حقيقة تبين كتاباته تركيزًا للاهتمام يبعث على الدهشة، فهو لايكتب عن شىء أو يفكر فى شىء باستثناء السياسة، وفن السياسة، وفن الحرب. أما بالنسبة إلى المسائل العميقة من اجتماعية واقتصادية أو دينية. فهو لا يهتم بها إلا من ناحية تأثيرها فى السياسة. وربما كان طابعه العملى كبيرًا بحيث لم يكن عميقًا من الناحية الفلسفية، ولكنه فى السياسة الخالصة كان من دون جميع معاصريه، يملك أعظم اتساع فى النظرة وأوضح نظرة عميقة إلى الاتجاه العام الذى يسير فيه التطور الأوربى.

وهو وقد عاش فى زمن كان يتداعى فيه النظام السياسى القديم فى أوربا، وتنشأ مشكلات جديدة فى الدولة، والمجتمع بسرعة مذهلة، حاول أن يفسر المعنى المنطقى للأحداث، وأن يتنبأ بالمشكلات الحتمية، وأن يستنبط ويصوغ

القواعد التى كانت تتشكل آنذاك بين ظروف الحياة الوطنية والآخذة حديثًا فى التكون، وهى القواعد التى قدر لها من ذلك الوقت فصاعدًا أن تسيطر على العمل السياسى[١٣].

لقد خلق مكيافللى، أكثر من أى مفكر سياسى آخر، المعنى الذى ارتبط بالدولة فى الاستعمال السياسى الحديث. وحتى الكلمة نفسها، باعتبارها اسمًا لكيان سياسى ذى سيادة، يبدو أن كتاباته روجتها فى اللغات الحديثة إلى حد بعيد. فالدولة كقوة منظمة، لها التفوق فى أرضها وتنتهج سياسة واعية من التوسع فى علاقاتها مع الدول الأخرى، لم تصبح المؤسسة السياسية الحديثة النموذجية فحسب، ولكنها أصبحت بصورة متزايدة أقوى مؤسسة فى المجتمع الحديث. فأصبح لها أكثر فأكثر، الحق والالتزام فى تنظيم جميع مؤسسات المجتمع الأخرى والسيطرة عليها، وتوجيهها وفق خطوط ترسمها بشكل سافر مصالح الدولة نفسها. والدور الذى لعبته الدولة وفق هذا التصور فى السياسة الحديثة، دلالة على الوضوح الذى فهم به مكيافللى اتجاه التطور السياسى.

لكن من الصعب القول بما إذا كان البريق الحاد الذى ألقته عبقريته على فن سياسة الحكام المستبدين والدول الوطنية التى أعقبتهم، لم يخف القدر الكثير كالذى كشف عنه. إن الفلسفة التى تعزو بصفة رئيسية ماتحققه السياسة من ضروب النجاح والإخفاق إلى سعة حيلة رجال الدولة أو خرق رأيهم، فلسفة لابد أن تكون سطحية. كان مكيافللى يرى العوامل الأخلاقية والدينية والاقتصادية فى المجتمع، كأنها قوى يستطيع السياسى الماهر أن يحولها لصالح الدولة، أو حتى يستطيع أن يخلقها من أجل الدولة، وهذا لا يعكس فقط ترتيبا معقولا للقيم، ولكنه يقلب أيضا النظام العادى للكفاية السببية. وعلى آية حال فمن المؤكد أن مكيافللى أساء تماما تمثيل حالة الفكر الأوربى فى بداية القرن السادس عشر، إلا فى صفوف نفر قليل من الإيطاليين ممن تبددت أوهامهم. لقد وضع كتابيه خلال السنوات العشر التى أعقبت اليوم الذى علق فيه مارتن لوثر آراءه على باب

الكنيسة فى وتنبرج، وكان من أثر الإصلاح البروتستنتى أن ربط السياسة والفكر السياسى بالدين وبالاختلافات فى العقيدة الدينية، ربطا أوثق مما كانت عليه الحال خلال معظم العصور الوسطى. إن عدم اكتراث مكيافللى بحقيقة الدين أصبح فى النهاية خاصية مشتركة تميز الفكر الحديث، ولكن هذا لا يصدق بالتأكيد على القرنين التاليين لما كتبه. وبهذا المعنى كانت فلسفته محلية بصورة ضيقة وتتعلق بفترة قصيرة ولو أنه كتب فى أى بلد خلاف إيطاليا، أو لو أنه كتب فى إيطاليا بعد بدء الإصلاح الدينى، بل أكثر من هذا، بعد بدء الإصلاح المضاد فى الكنيسة الرومانية، لاستحال الظن بأنه كان يعالج أمور الدين بمثل ما عالجها.

هوامش الفصل السابع عشر:

(١) See "France" by Stanley Leathes, in the Cambrldge Modern History, Vol. I (1903), ch. 12, and G.B. Adams: Ciwlization during the Middlle Ages (1914) ch. 13.

(٢) Discourses on the Frist Ten Books of Titus Livius, I, 12; trans. by C.E. The Historical Ploutical, and Diplomatic Writings of Miccolo Nachiavelli, 4 vols., Boston and New York, 1891.

(٣) لاحظ بريفيتى ـ أورتون Previte-Orton عـدة نـواح فى مـلاحظـاته، انظر الطبعة التى أخرجها لكتاب: Defensor, Index, B, s.v. Machiavelli

وانظر الفقرة عن إيطاليا فى II, xxvi, 20 ، وفى الفصل ٢٦ من «الأمير».

(٤) Discourses, II, 2.

(٥) Sir Frederick Pollock: History of the Science of Politics (1911), p. 43.

(٦) Discourses, I, 55.

(٧) Discourses, I, 9.

(٨) Discourses, I, 9.

(٩) Princs، الفصل الخامس عشر.

(١٠) Discourses, I, 55.

(١١) Discourses, III, 41.

(١٢) Princs، الفصل السادس والعشرون.

(١٣) L.A. Burd, in Cambridge Modern History, Vol. I (1903), p. 200.

(مراجع مختارة)

A History of Political Thought in Sixteenth Century. By J.W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part IV, ch. 2.

Il Principe. Ed. by L.A. Burd. Oxford, 1891. (Introduction by Lord Acton: reprinted in the History of Freedom and Other Essays. Lonodn, 1907).

"Florence (II): Machiavelli". By L.A. Burd. In the Cambridge Moderen History, Vol. I (1903), ch. 6.

The Statecraft of Machiavelli: By H. Butterfield. New York, 1956.

The Myth of the State. By Ernst Cassirer. New Haven, Conn, 1946. Chs. 10-11.

"Ecnomic Change". By William Cunnirgham. In the Cambridge Modern History, Vol. I (1903), ch. 15.

"Machiavelli's Political Phiosophy". By C.R. Fay. In Youth and Lower. Pondon, 1931.

Studies of Political Thought fro, Gerson to Grotius. 14141-1625, By John Neville Frggis. 2d ed. Cambriege, 1923. Ch. 3.

Machiavelli's Prince and Its Forerunners: The Prince as a Typical Book der-regimine principum. By Allan H. Gilbert. Durham, N.C., 1938.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation. Ed. by P.J.G. Hearnshaw. London, 1925. Ch.4.

Histore de la science politioue. By P. Janet. 2 vols. 4th ed. Paris. 1913. Vol. I, pp. 491-602.

"Machiavelli and the Present Time". By H. J Laski. In the Dangers of Obedience and Other Eassays. New York, 1930.

Machiavelli. The Romanes Lecture, 1897. By John Morley. London, 1897.

Nicolo Machiavelli, the Florentine. By Giuseppe Prezzolini. Erg. trans. by Ralph Roeder. New York, 1928.

Machiaveli: The Man, His Work, and His Times. By Jeffrey Pulver. London, 1937.

The Life and Times of Niccolo Machiavelli. By P. Villari. Eng. trans. by Linda Villari. 2 vols. Rev. ed. London, 1892.

Machiavelli. By J.H. Whirfiels. Oxford, 1947.

الفصل الثامن عشر
المصلحون البروتستنت الأوائل

مزج الإصلاح البروتستنتى النظرية السياسية بالاختلافات فى العقيدة الدينية وبمسائل التعاليم اللاهوتية، مزجًا أوثق مما كانت عليه الحال حتى فى العصور الوسطى. بيد أنه ليس ثمة صيغة بسيطة لهذه العلاقة. ففى كل مكان، جرى الدفاع عن النظريات السياسية بحجج لاهوتية، وعقدت المحالفات السياسية باسم الحقيقة الدينية. لم يكن هناك فى أى مكان حزب دينى، بروتستنتى أو كاثوليكى، ربط حقًا معتقداته السياسية بفلسفة اللاهوت التى اعتنقها. وأسباب هذا واضحة. فالكاثوليك والبروتستنت على حد سواء، وكل قسم فرعى من البروتستنت، كانوا ينهلون من نفس التراث المسيحى ونفس المجموعة من التجربة السياسية الأوربية. وكان لجميع علماء الكنائس نفس المعين من الأفكار، وهو مجموعة غنية ومتباينة من الفكر، ترتد باستمرار إلى القرن الحادى عشر وتشتمل على تقليد يعود بها إلى العصور القديمة. وكان اعتماد أى جزء من هذا التقليد السياسى على أى نظام لاهوتى معين، اعتمادًا واهى العرى، على نحو ما كان عليه دائمًا فى العصور الوسطى. فكان فى إمكان البروتستنت، على غرار ما سبق أن فعل الكاثوليك دائمًا، أن ينتقوا منه ما يتفق وأغراضهم وظروفهم. ومن ثم لم ينتج الإصلاح شيئًا من قبيل نظرية سياسية بروتستنتية، بمثل ما لم تنتج

العصور الوسطى نظرية سياسية كاثوليكية، ومن هذه الناحية نفسها لم ينتج حتى نظرية إنجيلية أو مشيخية أو لوثرية تعتمد وثيقًا على الفلسفات الدينية لهذه الكنائس البروتستنتية. ولو أن أية مجموعة توافر لها الوقت وعلاقة مستقرة بالحكم، لاستطاعت أن تختار مذهبًا سياسيًا أكثر أو أقل تماسكًا، يناسب موقفها ويميز بدرجة طيبة معتقدات أعضائها (برغم وجود استثناءات فردية دائما). ولكن تشابه الاعتقاد السياسى كان أكثر اعتمادًا على الظروف منه على اللاهوت، ونتجت الاختلافات السياسية من المواقف المتباينة التى وجدت الكنائس أنفسها فيها، بدلاً من أن تنتج عن اختلافات لاهوتى. ولهذا كان فى الإمكان أن يتفق إنجليكى ولوثرى وكاثوليكى من بلاد الغال على حق الملوك الإلهى بأفضل مما يتفقون على فلسفتهم اللاهوتية، وقد يتفقون أيضا على اعتبار كل من الكلفنيين والجزويت أعداء عموميين. لن يتطابق أبدًا تصنيف للنظريات السياسية مع تصنيف للشيع الدينية، وإن كان صحيحًا أن المجموعات الدينية كونت بالتأكيد مجموعات من النظرية تمثلها.

ومجرد فصم العلاقات مع الكنيسة الرومانية لم يحل فى أية حال بالنسبة إلى البروتستنت، أيا من الصعاب الحقيقية التى نشأت فى العصور الوسطى حول تدخل رجال الدين فى السياسة أو تدخل السلطة الزمنية فى الدين. لقد غير فصم العلاقات شكلها ولكنها زاد من حدتها فى الوقت نفسه، لأن الدين كان لفترة مؤقتة، أكثر اعتمادًا على السياسة وتورطا فيها عنه فى أى وقت من قبل. وفضلا عن هذا، كانت العلاقة بين الكنيسة والدولة تختلف حسب الموقف السياسى والدينى فى كل بلد. وكانت الآراء السائدة عن الكنيسة والدين تتغير بصورة أبطأ بكثير مما تبرره الحقائق، ولم تكن النتائج التى تحققت شبيهة أبدًا وبأية درجة، بالنتائج المقصودة. وبهذا تحطمت بصفة دائمة وحدة الكنيسة، بحيث إنه بدلا من كنيسة واحدة كان هناك عدد يتزايد من الكنائس، ولكن كان لابد من انقضاء قرن قبل أن يتمكن حتى البروتستنت الليبراليون من إدراك حقيقة هذاالأمر. ظل تصور الكنيسة كالحارس على الحقيقة الوحيدة المعلنة؛

وحقيقة أن البروتستانتية استبدلت سلطة حكومة رجال الدين بعصمة الكتاب المقدس؛ هذه الحقيقة لم تجعل البروتستنتية أقل تسلطا فى نزعتها. كان كل شخص يفترض، وبما يبدو الآن سذاجة لا تقبل التصديق، أن الاتفاق على الحقيقة الدينية ممكن، أو حتى محقق لو أمكن إزالة ما عليه خصومهم من عمى أو من سوء. وإذا استثنينا عددًا من الكتاب يعد على أصابع اليد الواحدة، لم تكن هناك مسألة تسامح دينى. كان الاعتقاد عامًا من جانب رجال الكنيسة، بأن على السلطة العامة أن تحافظ على المذهب الخالص، وكان من جانب رجال الدولة أن وحدة الدين شرط لا غنى عنه للنظام العام. وحيث تحطمت حكومة الكنيسة الرومانية أصبحت المحافظة على العقيدة عبئًا على السلطات المدنية؛ إذ لم يكن فى إمكان أى شخص آخر أن يحافظ عليها. والواقع أن القرار بشأن ما هو المذهب الخالص انتقل إلى حد كبير إلى الحكام الزمنيين. وعندما بذلت محاولة أمينة من أجل هذا، أصبح الحكم محملا بتلك المهمة المستحيلة وهى تقرير ما هى الحقيقة الدينية، وعندما لم تبذل بأمانة أعطى للسياسيين مياه عكرة لا نهاية لها يصطادون فيها.

الطاعة العمياء وحق المقاومة

وعلى ذلك وبوجه عام، عجل الإصلاح، هو وما سببه من مجادلات طائفية، بالاتجاه - وكان موجودًا - نحو زيادة سلطة الملكيات ودعمها. وكان معنى إخفاق الكنيسة فى إصلاح نفسه عن طريق «مجلس عام»، إن إصلاحًا ناجحًا لن يكون فى حيز الإمكان إلا إذا استطاع أن يجند تأييد الحكام الزمنيين أو حتى قوتهم. لقد اكتشف مارتن لوثر فى وقت مبكر أن نجاح الإصلاح فى ألمانيا كان يتوقف على نيل مساعدة الأمراء. وفى إنجلترا نفذ الإصلاح عن طريق سلطة هنرى الثامن القريبة من مطلقة، وكانت نتيجته المباشرة مزيدًا من تقوية السلطة الملكية. وفى أوربا بوجه عام. حيث انتشرت المجادلات، كان الملك هو النقطة الواحدة التى يمكن أن تتجمع حولها الوحدة الوطنية. وكان هذا صحيحا بوجه

خاص فى فرنسا فى الشطر الأخير من القرن السادس عشر. ويمكن القول - دون كثير من المبالغة ـ أن النجاح كان فى كل مكان من نصيب الحزب الدينى الذى تصادف أن كان متحالفًا مع سياسة داخلية قوية. ففى إنجلترا وشمال ألمانيا وقفت البروتستنتية إلى جانب الأمراء. وفى فرنسا وإسبانيا تحالفت مع أصحاب النزعة الاستقلالية من النبلاء والمقاطعات أو المدن، وكانت النتيجة أن بقيت الديانة الوطنية كاثوليكية. وهكذا كان ما يخسره أحد، كسبا للملوك، وكانت الملكية المطلق التى لم ينشئها الإصلاح والتى لم تكن بالطبيعة متصلة بأى شكل من المعتقدات الدينية أكثر من اتصالها بغيره، هى فى المقام الأول المستفيد السياسى الرئيسى منه.

وهذا الأثر زادته حقيقة أن المجموعات ذات المصلحة الأقوى أحست باستمرار أنها مضطرة إلى شن حربها على جبهتين. فكان عليها بالطبع أن تنازع البابا ولهذا الغرض استخدمت جميع المبادئ والحجج التى أصبحت ملكًا مشتركًا فى القرنين التاليين لوليم الأوكامى. ولكن أحس رجال الإصلاح البروتستنت الرئيسيون، بل بأكثر مما أحس الكاثوليك، أنهم مضطرون إلى تمييز أنفسهم بدقة عن حركات الإصلاح الدينى والاجتماعى الأشد غموضًا وراديكالية والتى تكونت منها «الحافة المجنونة» من البروتستنتية. إن الحركات التى من هذا النوع، وكانت بغير شك تئز تحت السطح قرونا، ظهرت على الفور إلى النور عندما راح النظام المستقر يضطرب. كانت بورجوازية القرن السادس عشر الصاعدة تخشى وتكره المذهب الذى ينكر التعميد وثورات الفلاحين بأعنف مما كرهت الاضطرابات البروليتارية بعد ذلك بوقت طويل. وأخمدت هذه الحركات بقسوة وحشية ظفرت ببركة كل من لوثر وكلفن. ولم يكن بغير ما سبب أن لقيت الملكية تأييد الطبقة الوسطى الآخذة فى النمو، ولهذا السبب نفسه ألقى المصلحون الدينيون بأنفسهم فى أحضان الأمراء. وهكذا انضم الإصلاح إلى القوى الاقتصادية الموجودة آنذاك، ليجعل الحكم الملكى المزود بسلطة مطلقة فى الداخل وبحرية العمل فى الخارج، شكل الدولة الأوربية النموذجى.

بيد أنه فى الوقت نفسه أسفرت البروتستنتية عن نتيجة أخرى مالت فى الأجل الطويل، إلى أن تعمل فى اتجاه مضاد. فقد خلقت فى معظم أجزاء شمال أوربا أقليات دينية قوية نسبيًا، كانت من وفرة العدد بحيث لم يكن فى الإمكان قمعها دون تعريض النظام العام للخطر، وكانت مصممة، تماما بمثل تصميم الفريق الذى فى السلطة، على أن تظفر لعقيدتها بمنافع الاعتراف القانونى. كانت كل واحدة من أمثال هذه المجموعات ـ ولأسباب لا تخفى ـ مصدرًا محتملا للاضطراب، وكان كل اختلاف دينى فى الوقت نفسه مشكلة سياسية. ولم تبرز سياسة التسامح الدينى إلا ببطء وتحت ضغط ظروف لم تسمح بحل آخر؛ إذ اكتشف أن الولاء السياسى المشترك ممكن بالنسبة إلى أناس مختلفة أديانهم. وفى هذه الأثناء كان اندماج الدين والسياسة كاملا. أصبحت مساندة الحكم بندًا أساسيًا من العقيدة الدينية، فى حين جرى الإحساس بأن الدفاع عن عقيدة دينية كان، وغالبا ما حدث ذلك فى الحقيقة، هجومًا على حاكم له معتقد مختلف. إن قضية الإصلاح الدينى، على الأقل من جانب مجموعة منشقة وليس لها وضع ثابت مقرر، لم تتضمن فحسب حقًا فى الاختلاف مع الحكومة التى تتولى السلطة، ولكن كان يمكن أن تنطوى أيضا على حق المقاومة فى سبيل مصالح ما اعتقد المنشقون وبأمانة، أنه الدين الصحيح. كان المصلحون فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر يدعون الحق فى مقاومة بابا زنديق. وكان عليهم فى القرن السادس عشر أن يدعوا الحق فى مقاومة الملوك الزنادقة الذين كانوا الآن، وبدلا من البابا، «يشيعون الدمار فى الكنيسة». كانت المشكلة لا تزال هى الإصلاح الدينى، ولكنها مشكلة سياسية على الأقل بقدر ما كانت دينية.

ولهذا السبب أصبحت النقطة التى دار حولها أكثر الجدل فى الفلسفة السياسية، هى السؤال عما إذا أن من حق الرعايا مقامة حكامهم ـ طبعا لأسباب مفروض أنها طيبة، وتعنى فى العادة بالمحافظة على المذهب المسيحى السليم ـ أم أنهم مدينون بواجب الطاعة العمياء بحيث تكون المقاومة خطأ فى جميع الحالات. أصبحت وجهة النظر الأخيرة هى النظرية المستحدثة فى حق الملوك

الإلهى، نظرًا لأن الطاعة العمياء لأى شكل من الحكم باستثناء الملكية، مسألة أكاديمية. ومن جهة أخرى، يمكن الدفاع على أفضل وجه، عن حق المقاومة، على أساس النظرية الافتراضية التى تذهب إلى أن الملوك يستمدون سلطتهم من الشعب، ويجوز لأسباب كافية، أن يحاسبهم. وعلى ذلك راح هذان النوعان من النظرية يسودان فى القرن السادس عشر، وأصبح كل منهما يعتبر نقيضًا للآخر، وكانا كذلك حقا من ناحية النتائج التى سوف يسفر عنها الآن كل منهما. كلاهما كان بصفة مؤقتة لاهوتيا كذلك وإن ثبت أن بالإمكان عزل نظرية الحقوق الشعبية عن اللاهوت بأسهل من فصل الحق الإلهى.

والواضح أن أيا من النظريتين لم تكن جديدة فى حد ذاتها، وإن كانتا على العموم جديدتين من ناحية ما تستخدمان من أجله. فالاعتقاد بأن الطاعة المدنية فضيلة مسيحية أمر بها الله، اعتقاد قديم قدم القديس بولس. ولم يشك مسيحى أبدًا فى أن السلطات مستمدة بمعنى ما من الله، وهذا فى حد ذاته لايعنى أى إنكار للفكرة التى تذهب إلى أن السلطة، بمعنى ما، تأتى أيضا من الناس. وقد كان فى إمكان كاتب من العصور الوسطى، يسير على التقليد الذى وضعه جريجورى الكبير، أن يقترب من مذهب الطاعة العمياء وإن لم يكن معتقدًا عامًا كما أصبح عليه فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. ومن جهة أخرى فالنظرية العامة التى ترى السلطة السياسية تأتى من الناس، لم تكن بأى معنى خاص، دفاعًا عن الحق فى المقاومة. إن تخصص النظريتين واعتبار إحداهما نظرية ملكية والأخرى معادية للملكية، حدث خلال القرن السادس عشر.

مارتن لوثر

النقطة المثيرة للاهتمام التى يتعين ملاحظتها بصدد المصلحين الأول، هى أن مواقف كل من لوثر وكلفن من المشكلة الأخلاقية الأساسية متشابهة إلى حد

كبير. بمعنى أن كلهما اعتنق فكرة أن مقاومة الحكام شريرة فى جميع الظروف. وهذه الحقيقة تلفت النظر نظرًا للتباين الذى ظهرت فيما بعد بين الكنيستين اللوثرية والكلفنية. فقد كان الكلفنيون فى كل من أسكتلندا وفرنسا مسئولين إلى حد كبير عن ابتداع ونشر نظرية أن للمقاومة السياسية ما يبررها باعتبارها وسيلة للإصلاح الدينى. كان جون نوكس فى أسكتلندا ـ وهو زعيم مذهب إصلاحى ـ يجب أن ينجح بالقوة الشعبية إزاء حزب يناصر البلاط، وكاثوليكى لا يتزحزح عن مذهبه ـ هو المسئول فى المحل الأول عن هذا التحول الهام عن تعليم كلفن نفسه. وأسهمت فى الوصول إلى غاية مشابهة، الظروف التى وجد الكلفنيون الفرنسيون أنفهسم فيها. ومن جهة أخرى، مالت الأحوال السائدة فى شمال ألمانيا إلى أن تجعل الطاعة العمياء جزءًا دائمًا من تعليم الكنيسة اللوثرية.

فى هذه النتيجة عنصر من السخرية التاريخية، فعلى أساس النزعة الذهنية كان لوثر أفضل استعدادًا من كلفن. للعطف على قضية الحرية الشخصية. فبحكم ميوله كان ينفر من القمع فى مسائل الاعتقاد، وهذه فى الحقيقة النظرة الوحيدة المتمشية مع فكرته عن التجربة الدينية.

لا يمكن أبدًا إبعاد الزندقة بالقوة، فذلك يحتاج إلى أداة أخرى، وهى عراك وصراع خلاف صراع السيف. يجب هنا أن تجادل كلمة الرب. فإذا لم يفد ذلك فإن السلطة الزمنية لن تحل المسألة حتى لو ملأت الأرض بالدم[١].

ذلك أن جوهر الدين عند لوثر يكمن فى تجربة باطنية فى جوهرها صوفية ولا يمكن نقلها إلى الغير، بينما صورها الخارجية والطقوس التى يمارسها رجال الدين مجرد عون فى بلوغ هذا الهدف أو عقبة فى طريق الوصول إليه. وكان هذا معنى مذهبه فى التبرير عن طريق الإيمان «كهانة الرجل المسيحى». والواضح أن القوة وسيلة غير مناسبة كلية لتنمية الدين كما يفهم على هذا النحو.

كانت جميع أفكار لوثر السابقة عن كلتا الكنيسة والدولة، شائعة منذ القرن

الرابع عشر. والتهم التى وجهها إلى الكنيسة الرومانية ـ مثل الترف والمعيشة الشريرة فى بلاط روما، واستنزاف الإيرادات الكنسية الألمانية من أجل روما، وتفضيل المطارنة الأجانب فى الكنائس الألمانية، وفساد الهيئة القضائية البابوية، وبيع صكوك الغفران ـ كل هذه كانت تشير إلى مظالم قديمة. وكان أساس حجته ضد البابا وحكومة رجال الكنيسة هو بالضبط المبدأ الذى روجه النزاع فى المجالس الكنسية حول أن الكنيسة «اجتماع جميع المؤمنين بالمسيح على الأرض». وكان هجومه على ما تمتع به رجال الدين من امتيازات وإعفاءات خاصة، يسير وفق خطوط الحجة القديمة المعادية للبابوية وهى: الفوارق فى المرتبة أساليب إدارية فحسب، ولجميع طبقات الناس، من العلمانيين ورجال الدين، وظائف مفيدة للمجتمع. ومن ثم فلا سبب يدعو إلى عدم محاسبة رجال الدين فى المسائل الزمنية بمثل ما يحاسب أحد العلمانيين.

مما لا يحتمل حقًا أن يكن القانون الروحى مثل هذا التقدير العالى لحرية رجال الدين وأرواحهم وممتلكاتهم كما لو أن العلمانيين ليسوا مسحيين روحيين فضلاء، أو ليسوا مثلهم أعضاء بالكنيسة[٢] .

ومع هذا، وبرغم أن لوثر كان بحكم نزعته الذهنية نفورًا من القمع الدينى، وبرغم أنه عرف كيف يجمع كهانة الرجل المسيحى ضد القانون الكنسى وضد حكم رجال الدين، إلا أنه أخفق تمامًا فى أن يتصور الدين قادرًا على الاستغناء كلية عن النظام والسلطة الكنسيين. وسيق على غير رضًا من نفسه، ولكن بصورة مؤكدة برغم ذلك، إلى أن يستنتج وجوب القضاء على الزنادقة ومنع تعاليمهم. وهذه النتيجة، وبرغم ميله، أدت مباشرة إلى القمع، ولما كانت الكنيسة قد أخفقت هى نفسها فى تصحيح نقائصها، لهذا أصبح الأمل فى تطهيرها رهينا حتما بالحكام الزمنيين.

ولكن سوف يكون هذا هو العلاج الأفضل والوحيد أيضًا الذى يتبقى، إذا بدأ الملوك والأمراء والنبلاء والمدن والجماعات أنفسهم وفتحوا طريقًا للإصلاح،

بحيث يجد الأساقفة ورجال الدين الذين يستشعرون الخوف الآن، سببًا يدعوهم إلى السير فيه(٣).

حقيقة كان لوثر لا يزال متعلقا بالخدعة القديمة وهى أن هذه حيلة مؤقتة لمواجهة حالة طارئة. فيقول إن الملوك والأمراء «أساقفة بحكم الضرورة». ولكن النتيجة العملية التى ترتبت على انفصاله عن روما أن أصبح الحكم الزمنى نفسه أداة الإصلاح والحكم الفعال على أى إصلاح ينبغى أن يكون. ليس ثمة شىء كان بالتأكيد أبعدّ عن نيته من جعل الحكومة هى الحكم على الهرطقة، ولكن الواقع أن السلطة التى تنفذ هى التى تعرف الهرطقة. وعلى ذلك ساعد لوثر فى هذه الحالة على خلق كنيسة وطنية وهى أمر كان يعتبره بالتأكيد بشاعة دينية.

وإذا اعتمد فى نجاح الإسلاح على الأمراء، أصبح من النتائج المفروغ منها أن يتمسك بالرأى الذى يذهب إلى أن الرعايا مدينون لحكامهم بواجب الطاعة العمياء. وبرغم استقلاله فى أحكامه وحبه الصادق للحرية الدينية، فلعل اعتناقه هذا الرأى كلفه القليل أو لم يكلفه شيئًا من ناحية معتقداته الدينية. كان فى الحقيقة قليل الاهتمام جدًا بالسياسة إلا إذا فرضتها الأحداث على اهتمامه، وكان بحكم مزاجه يكن احترامًا كبيرًا للسلطة المدنية، كان دائمًا معارضًا بشكل ملحوظ للضغط السياسى عن طريق الفتنة والعنف. لم يكن لوثر بالذى يحترم الأشخاص ـ فقد قال مرة إن الحكام «أكبر الحمقى وأسوأ الأوغاد على ظهر الأرض» ـ ولكنه كان يكن احترامًا كبيرًا للمنصب بصفته هذه، ولم تكن له ثقة أيًا كانت فى جماهير البشر.

أمراء هذا العالم آلهة، والناس العاديون هم الشيطان، وعن طريقهم يفعل الرب أحيانًا ما يفعله فى أحيان أخرى مباشرة عن طريق الشيطان، أى إنه يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس.

إنى لأفضل أن أحتمل أميرًا يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب(٤).

وكما يمكن أن نتوقع، كان تأكيده لواجب الطاعة العمياء أقوى ما يمكن التعبير عنه:

ليس من الصواب بأى حال أن يقف أى مسيحى ضد حكومته، سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة.

ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم. ولهذا السبب أيضًا فالعصيان خطيئة أكبر من القتل، والدنس، والسرقة، وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه(٥).

صحيح لم يكن لوثر منطقيا جدا فى هذه الناحية كما فى غيرها مع نفسه؛ فآراؤه السياسية حكمتها الظروف بأكثر مما ينبغى، ولم تكن الطاعة العمياء بغير صعاب تصاحبها. فالأمراء الذين اعتمد عليهم كانوا رعايا الإمبراطور، على الأقل بحكم القانون. وفى هذا المأزق سيق إلى التسليم بجواز مقاومة الإمبراطور عندما يتجاوز سلطانه الإمبراطورى، وهو تسليم واضح أنه لا يتمشى مع مبدأ الطاعة العمياء العام. ومع كل، كانت سلطة الأباطرة الفعلية على الأمراء وهمية بحيث كان للتباين أهمية عملية يسيرة. كانت سلطة لوثر تلقى بوزنها وبصفة قاطعة تماما إلى جانب المذهب الذى يعتبر مقاومة السلطة الزمنية خطأ من الوجهة الأخلاقية، فى الظروف كافة.

وعموما اختلفت نتيجة اللوثرية اختلافًا تاما عما قصده لوثر. وإذ كان على الأقل من ناحية ميوله، أكثر ليبرالية من الناحية الدينية من كلفن، أنشأ الكنائس اللوثرية التابعة للدولة والتى تسيطر عليها القوى السياسية، ويمكن القول بإنها كانت تقريبًا فروعًا من الدولة. إن تمزق الكنيسة الجامعة، والقضاء على الأديرة والمؤسسات الكنسية، وإبطال القانون الكنسى، كل ذلك أزال أقوى القيود على السلطة الزمنية وهى القيود التى كانت موجودة فى العصور الوسطى. وتشديد لوثر على الصفة الباطنية البحتة للتجربة الدينية، فرض موقفا من التصوف السلبى والاستسلام إزاء السلطة الدنيوية. ربما كسب الدين من ناحية الروحانية

ولكن الدولة كسبت بالتأكيد من ناحية السلطة. فاستسلام الكنائس اللوثرية مصحويًا بما يوحى بنزعة صوفية، يخالف بشدة نوع الدين الذى نشأ فى الكنائس الكلفنية، حيث بدا النشاط الدنيوى بل النجاح الدنيوى كأنهما واجبات مسيحية.

الكلفنية وسلطة الكنيسة

كانت الكنائس الكلفنية فى هولندا وأسكتلندا وأمريكا، الواسطة الرئيسية التى عن طريقها انتشر فى جميع أرجاء أوربا الغربية تبرير المقاومة. لم يتوقف الاختلاف بأى حال على نية كلفن نفسه الأصلية، فقد كان فى الحقيقة يعتقد يقينًا مثل لوثر، فى واجب الطاعة العمياء، وكان من ناحية خلقه أكثر إيمانًا بالشرعية والسلطة من المصلح الألمانى. وبقدر ما توقف الاختلاف على أى شىء فى اللاهوت الكلفنى، كانت العلاقة غير مباشرة، وكان يمكن فى ظل ظروف مختلفة، أن يكون لها تاريخ مختلف تمامًا. الحقيقة القاطعة هى أن الكلفنية وخاصة فى فرنسا وأسكتلندا. اتخذت موقف المعارضة من الحكومات التى لم تتح لها بالفعل فرصة تحويلها إلى مذهبا أو الاستيلاء عليها. ولهذا السبب فإن بيانات كلفن القوية عن شرور المقاومة - وكانت طبيعية بالدرجة الكافية فى جنيف أوما دام هناك أى أمل فى الإصلاح الناجح فى فرنسا - هذه البيانات سمح أتباعه بزوالها وحلت محلها تعاليم أسفرت عن أثر مضاد لها تماما. واستفادت أولى خطوات جون نوكس فى هذا الاتجاه، من مظاهر صغيرة معينة من تعليم كلفن، ولكن ما كان ينبغى أبدًا أن تؤدى هذه المظاهر فى حد ذاتها إلى أى تغيير كهذا فى الموقف.

لم تتضمن الكلفنية فى شكلها المبدئى استنكارًا للمقاومة فحسب، ولكنها افتقرت إلى أى ميل نحو الليبرالية والدستورية أو المبادىء التمثيلية. وحيث اتسع المجال أمامها، تطورت بشكل يميزها إلى ثيوقراطية، أى إلى نوع من الأوليجاركية

يحافظ عليه تحالف من رجال الدين والأعيان، ويستبعد منه جمهور الناس وكان على العموم معاديا لليبرالية وظالما ورجعيا. هذه هى طبيعة حكومة كلفن نفسه فى جنيف. وطبيعة الحكم البيوريتانى فى ماساشوستس. حقيقة اعترض كلفن من حيث المبدأ على الوحدة بين الدولة والكنيسة. وعلى هذا الأساس خرج على إصلاح زوينجلى فى زيورخ. واستمر الكلفنيون عمومًا وفى إنجلترا مثلا، يعارضون مثل هذه الوحدة كما نتجت عن التسليم بأن الملك هو رئيس الكنيسة الوطنية. غير أن السبب فى هذا لم يكن رغبة فى تحرر الدولة من نفوذ رجال الدين، ولكنه كان عكس ذلك تماما. يجب أن تكون الكنيسة حرة فى وضع ما تراه من مستويات للمذهب والأخلاق، وأن تحظى بالتأييد الكامل من جانب السلطة الزمنية فى فرض نظامها على المعاندين. ففى جنيف كان الحرمان يحرم المواطن من حق الاحتفاظ بمنصبه، واقتصرت الحقوق المدنية فى ماساشوستس على أعضاء الكنيسة. ومن هذه الناحية كانت نظرية كلفن عن الكنيسة أقرب إلى روح المذهب الكنسى المتطرف فى العصور الوسطى منها إلى النظرية التى اعتنقها الكاثوليك القوميون. وهذا هو السبب الذى من أجله بدأ الكلفنى والجزويتى فى نظر أعضاء الكنائس الوطنية، اسمين لنفس الشىء الواحد. كلاهما وقف إلى جانب أولوية السلطان الروحى واستغلاله واستخدام السلطة الزمنية لتنفيذ أحكامه بشأن السنن الدينية والنظام الأخلاقى ومن الناحية العملية، وحينما أمكن ذلك، وضع الحكم الكلفنى سيفى التقليد المسيحى فى أيدى الكنيسة وأعطى توجيه السلطة الزمنية لرجال الدين بدلا من إعطائها للحكام الزمنيين. كانت النتيجة تقريبًا حكمًا لا يطاق يتولاه القديسون: تنظيما بالغ الدقة للاهتمامات الشخصية مبنيًا على التجسس الشامل مع تفرقة وهمية بين المحافظة على النظام العام، والرقابة على الأخلاق الشخصية، وبين المحافظة على العقيدة الخالصة والعبادة.

بهذه النتائج العملية لم يكن ثمة انفصال بين المذاهب المميزة للاهوت الكلفنى فيما يختص بالاختيار والجبر. إن الاعتقاد بأن خلاص الناس لايتم حسب

استئهالهم وإنما بالفعل الحر من جانب فضل الله، هذا الاعتقاد قد يبدو فى ظاهره أنه يسلب النية فى الجهد الإنسانى. والحقيقة، كان له التأثير المضاد تمامًا. كانت الكلفنية تفتقر تقريبًا إلى كل أثر للصوفية والاستسلام اللذين لونا فكرة لوثر عن التجربة الدينية. فعلم الأخلاق الكلفنى كان فى جوهره أخلاقيات الفعل ذاته. والحق،أن أى دافع على النشاط الذى لا يلين ـ لعم الإرادة ولتقوية القلب إذا دعت الحاجة ـ يمكن أن يكون أفضل من اعتقاد كامل بأن الإنسان هو الأداة التى اختارتها إرادة الله؟ ليس من شىء مشترك بين النظرية الكلفنية فى القضاء والقدر وبين الفكرة الحديثة عن السببية الشاملة. فقد كانت هذه النظرية اعتقادًا فى نظام كونى يجرى وفق تنظيم شبه عسكرى. وبهذا استنفد كلفن مفردات القانون الرومانى ليصف سيادة الله على العالم والإنسان. إن الأخلاق التى حث عليها لم تعلم الإنسان أن يحب إخوانه بقدر ما علمته ضبط النفس والنظام واحترام رفاقه فى معركة الحياة، وقد أصبحت هذه التعاليم فى الحقيقة الفضائل الأخلاقية السامية التى تتضمنها البيوريتانية. كما جعلت هذه الأخلاقيات الكنائس الكلفنية الجزء النضالى من البروتستنتية. كانت عقيدة الانتخاب مناسبة بصورة مثالية للمزاج الأوتوقراطى للمصلح الأخلاقى الذى نذر نفسه للكفاح ضد جمهرة البشر التى لا تقبل الهداية.

كان مذهب الجبر هو التفويض للقديسين بأن يحكموا. وإذ أعوز كلفن ميل لوثر إلى التجربة الدينية الصوفية فأنه أضفى، بمعنى ما، قيمة أعلى على النظم الزمنية التى لم يكن لها عند لوثر سوى أهمية دنيوية. هذا لا يعنى استقلالها عن الكنيسة وإنما كان يعنى العكس. فهذه النظم هى من بين «وسائل الخلاص الخارجية»، ومن ثم فالواجب الأول للحكم أن يحافظ على عبادة الله الخالصة وأن يقتلع الوثنية وانتهاك الحرم والتجديف والزندقة من جذورها. ومما يلقى ضوءًا كاشفًا التأكيد الذى نلقاه عن كلفن وهو يعدد الأشياء التى من أجلها توجد السلطة الزمنية.

الغرض من الحكم الزمنى، ما دمنا نعيش بين الناس، هو أن نشجع ونساند العبادة الخارجية لله، وأن ندافع عن المذهب الخالص ومركز الكنيسة، وأن نجعل حياتنا متمشية مع المجتمع البشرى، وأن نشكل سلوكنا وفقًا للعدل المدنى، وأن نحقق التجانس بين بعضنا بعضًا، وأن نحافظ على السلام المشترك والسكينة المشتركة(٦).

حقيقة ردد كلفن الرأى المسيحى القديم عن عدم إمكان فرض الاعتقاد الصحيح، ولكنه فى الواقع لم يضع قيدًا على واجب الدولة فى فرض النزول على المعتقدات.

إذًا استهدفت الكلفنية أصلا فرض الرقابة فى الأخلاق، وفرض النظام فى المذهب، واشتهرت بما أعطته لرجال الدين من السلطة والنفوذ. وتزداد الحقيقة لفتا للنظر لأنها تجاوزت الهيئات البروتستنتية الأخرى فى معارضتها الاهتمام بالطقوس والرسوم، وكذلك لأن الشكل الكلفنى من حكم الكنيسة كان يشتمل على تمثيل أتباعها عن طريق شيوخ من العلمانيين. كان الأسلوب الأخير وسيلة ذات كفاية لتطبيق الرقابة، ولم يكن المقصود به إدخال الديموقراطية فى الكنيسة أو الحد من نفوذ رجال الدين، وهو لم يفعل هذا فى الأشكال المبكرة من الكلفنية. من الناحية النظرية. كان المفروض أن سلطة الكنيسة تكمن فى كل المجتمع المسيحى. وهذه السلطة مارسها فى جنيف مجمع يضم رجال الدين واثنى عشر شيخا علمانيا يختارهم بالاسم مجلس المدينة. والواقع كانت سلطة رجال الدين غير محدودة بالفعل. ولم يكن النظام تمثيليًا إلا بالمعنى الغامض وهو أن المجمع كان مفروضًا فيه أن يمارس سلطة تنتمى إلى الكنيسة كلها. فى مبدأ الأمر لم يكن الشيوخ يمثلون بأى معنى خاص شعب الكنيسة، وهو ما أصبحوا يمثلونه فيما بعد عندما تخذت الكنائس البرزبتارية (المشيخية) مشروعًا للانتخاب. ولم يكن هناك حكم ذاتى فى اجتماعات الكنيسة على نحو ما ظهر فيما بعد فى الهيئات الكنسية الجمهورية.

لكن من الحق تمامًا أن الكلفنية فى أسكتلندا شملت بالفعل مبدأ التمثيل بطريقة لها أهميتها من الناحية السياسية. فقد كانت الجمعية العامة للكنيسة الاسكتلندية. هى ومشيخياتها ومجامعها الكنسية الإقليمية. أكثر تمثيلاً بكثير للشعب بوجه عام من البرلمان الأسكتلندى الذى ظل إقطاعيًا فى تركيبه. كان الإصلاح فى أسكتلندا فى جوهره حركة شعبية ووطنية موجهة ضد بلاط كاثوليكى ونبلاء كاثوليك على تحالف وثيق مع فرنسا، ولكن لم يكن السبب فى هذا أن الكلفنية فى صورتها الأصلية كانت تدافع إما عن الحقوق الشعبية وإما عن التمثيل الشعبى. من الناحية السياسية لم تتضمن مثل هذا المعنى العام، وفى حكومة الكنيسة لم يملك الشيوخ العلمانيون هذه الصفات إلا عندما مهدت الظروف الطريق أمام النتيجة.

بالنسبة إلى عدم ميل الكلفنية إلى السلطة الملكية، كان هذا نتيجة صفة سلبية بدلا من صفة إيجابية. ولعله صحيحا - ومن المؤكد أن الشطر الأخير من القرن السادس عشر اعتقد فى صحته - أن الكلفنية لم تكن شكلا من الحكم الكنسى يمكن أن يلقى القبول من كنيسة وطنية رئيسها الزمنى الملك. وكان السبب الأساسى فى هذا هو الحقيقة التى لاحظناها. وهى قيام الكلفنية على مبدأ هيلدبراند عن أن السلطان الروحى أسمى من الزمنى. ومن ثم مالت إلى جعل رجال الدين مستقلين عن الرئيس الزمنى لكنيسة تتبع الدولة. ومن هذه الناحية كمن الفرق بين الكلفنية والكثلكة، فى حقيقة أن الأولى جعلت الكنيسة بوجه عام مستقلة، بما فيها رجال الدين والعلمانيون بدلا من تركيز السلطة الروحية فى الأساقفة فى الكنائس الوطنية، أصبح الأساقفة، وقد فصلوا عن روما، أصلح الأدوات لممارسة الحكم الملكى فى الكنيسة، وترتب على ذلك أن أصبح النظام الأسقفى الشكل الطبيعى من الحكم وهو الشكل الذى تتخذه الكنائس الوطنية، وكان هذا هو السبب فى القول المفعم بالمعنى والمأثار عن الملك جيمس: «إذا لم يكن هناك أسقف فلن يكون هناك ملك»، وهو قول مبنى على تجربة طويلة وأليمة مع المشيخيات الكلفنية. بهذا المعنى إذًا كان مقدرًا للكلفنية

أن تكون شكل الحكم الكنسى الذى أخذت به أحزاب المعارضة. ولم تكن الكلفنية - شعبية فى حقيقتها، وبالتأكيد لم تكن من حيث نيتها معادية للملكية، ولكنها كانت معادية بمعنى أن الملكية كان أمامها أشكال أنسب للحكم الكنسى، لتختار من بينها.

كلفن والطاعة العمياء

من آراء كلفن السياسية ومن أهمها بصفة خاصة - على الأقل بالنسبة إلى زمانة ومكانه - تأكيده القوى والمنتظم بوجه عام، لواجب الطاعة العمياء التى كان على تمام الاتفاق بشأنها مع لوثر. فمادامت السلطة الزمنية وسيلة الخلاص الظاهرية، لهذا تكون مرتبة الحاكم أشرف المراتب على حد قوله، فهو نائب الله، ومقاومته مقاومة لله. من العبث أن ينازع الرجل العادى الذى ليس من واجبه الحكم، فيما هو أفضل الأحوال للدولة. فإذا كان أى شىء بحاجة إلى التصحيح، فليبين هذا لمن هو فوقه وألا يتولى العمل بنفسه. ليس له أن يفعل شيئًا بغير أمن ممن يعلوه مرتبة. والحاكم السىء، وهوعقاب الناس على خطاياهم، يستحق خضوع رعاياه غير المشروط له وبما لا يقل عما يستحقه الحاكم الصالح، ذلك أن الخضوع ليس للشخص ولكنه للمنصب، وللمنصب جلالة لا يمكن انتهاكها. حقيقة عبر كلفن، شأنه بالفعل شأن جميع المدافعين فى القرن السادس عشر على حق الملوك الإلهى، عن أفكار قوية بصدد واجب الحكام نحو رعاياهم. فقانون الرب، وهو قانون لا سبيل إلى تبديله، ملزم للملوك فضلا عن رعاياهم، والحاكم الشرير يرتكب جريمة عصيان ضد الله. لقد اعتقد، كلما اعتقد «لوك» فيما بعد، أن القانون المدنى يقرر عقوبة فحسب ما هو خطأ فى حقيقته. ولكن إنزال العقاب بحاكم هو من اختصاص الرب وليس من اختصاص الرعايا. وكان هذا موقفًا طبيعيًا يتخذه كلفن، نظرًا لسلطته هو فى جنيف، وكذلك سبب الأمل فى أن البروتستنتية الكلفنية قد تصبح دين ملوك فرنسا.

فى نظرية كلفن فى المقاومة السياسية، مظهر له أهمية يسيرة فى كتاباته، طوره إلى حد كبير بعض أتباعه. فقد أوضح أن هناك دساتير يكلف بها «حكام ذوو مرتبة أدنى» معينون، بواجب مقاومة الطغيان فى رئيس الدولة وبحماية الناس منه[٧]. وواضح أنه كان يفكر موظفين من أمثال شيوخ الدهماء فى روما القديمة. ففى حالة ما إذا نص دستور بالفعل على أمثال هؤلاء الحكام من ذوى المراتب الأدنى، فإن الحق فى المقاومة مستمد هو نفسه من الله، وليس للناس، أيا كان المعنى، حق عام فى المقاومة. هنا مشاركة فى ممارسة السلطة السيادية، ومن واجب أحد الشريكين أن يمنع عدوان الآخر. هذه النظرية عن الحاكم الأدنى مرتبة اكتسبت أهمية عند نفر معين من أتباع كلفن لا تتناسب مع المكان الذى خصه لها. فبمجرد التخلى من مذاهب الطاعة العمياء كماحدث فى فرنسا أولا ثم أسكتلندا، أصبح حق المقاومة يكمن عادة لا فى الأشخاص بصفاتهم، وإنما فى الحكام الأدنى مرتبة أو «القادة الطبيعيين» للناس. لقد كونت النظرية تخفيفًا أرستقراطيًا من النظرية العامة عن حقوق طبيعية موجودة فى الناس بالفطرة. لكن لم تكن عند كلفن نفسه نظرية فى الحقوق الشعبية. فالتزام الحاكم بالحكم وفقًا للقانون التزام قبل الرب لا الناس، وسلطته يحد منها قانون الرب لا حقوق الناس، وإذا كان فى دستور معين حق مقاومةِ الحاكم الرئيسى فهذا أيضًا مصدره الرب لا الناس.

ومن النقاط ذات الأهمية اليسيرة أن معتقدات كلفن السياسية سارت فى اتجاه الأرستقراطية بدلا من الملكية. ففى نظامه مجال الملك واحد، هو الله نفسه. وهكذا وصف اختيار رجل واحد أو أسرة واحدة للسلطة السياسية على أنه خيانة كبرى ضد الملكية الإلهى. ولعل هذا الرأى دعمه تفضيل عقلى مبنى على دراسات إنسانية، للجمهورية الأرسقراطية القديمة. ونستطيع أن نرى هذا التفضيل بوضوح فى كتابه «القوانين». فنقل عن بوليبيوس الحجة القديمة فى تأييد الحكم المختلط. ويذكرنا نقده للملكية الوراثية بشيشرون، وانتقاداته العنيفة للديموقراطية تعادل فى مراراتها انتقادات أفلاطون. وليس ثمة ما يمكن

أن يفوق الاحتكار الذى عبر عنه وصفه لمنكرى مبدأ التعميد بأنهم «أولئك الذين يعيشون فى فوضى كالجرذان فى التبن» كان اتجاه معتقدات كلفن السياسية والاجتماعية أرستقراطيًا بشكل ظاهر، وظل هذا بوجه عام اتجاه الكلفنية إلا عندما تبدلت عند عدد معين من الشيع اليسارية.

كانت نظرية كلفن السياسية من نواحيها الرئيسية، بنيانا مزعزعًا نوعا، ولا يرجع هذا بالضبط إلى أنها غير منطقية، ولكن يرجع إلى أنه يمكن أن تقع بسهولة فريسة الظروف. فقد شددت من جهة على سوء كل المقاومة للسلطة المقررة، ولكن من جهة أخرى كان مبدؤها الأساسى حق الكنيسة فى إعلان المذهب الخالص وفى ممارسة رقابة شاملة بتأييد من جانب السلطة الزمنية. وعلى ذلك كان من النتائج المفروغ منها بالفعل، أن تتخلى - كنيسة كلفنية - فى دولة يرفض حكامها التسليم بصحة مذهبها وفرض نظامها - عن واجب الطاعة وتؤكد حق المقاومة. على الأقل يمكن توقع مثل هذه النتيجة حيث فرصة تحويل الحكومة يسيرة وفرصة الظفر بها عن طريق المقاومة طيبة. وهذا هو الموقف الذى وجد الكلفنيون أنفسهم فيه فى أواخر القرن السادس عشر فى كل من اسكتلندا وفرنسا.

چون نوكس

كان چون نوكس أول من قلب الموقف، لا بسبب أية أصالة خاصة من جانبه، ولكن بسبب الموقف الذى وضعت البروتستنتية الأسكتلندية فيه. ففى عام ١٥٥٨ وجد نوكس نفسه منفيًا ومحكومًا عليه بالموت من قبل حكومة الكنيسة الكاثوليكية فى أستكلندا، ولكنه كان لا يزال زعيم جماعة قوية من الأتباع البروتستنت. وكان التاج بسبب تحالفه مع فرنسا كاثوليكيًا بصورة لا علاج لها. ولهذا كان فى إمكان نوكس أن يأمل الكثير من سياسة تقوم على المقاومة، ولا يأمل شيئًا من أية سياسة أخرى، وبهذه الوسيلة فى الحقيقة حقق نوكس

الإصلاح الأسكتلندي بعد عامين فقط، وفي هذا الموقف كتب «نداء» إلى النبلاء والطبقات وعامة الشعب في أسكتلندا، مؤكدًا أن من واجب كل إنسان في مكانه، أن يرى أن الدين الصحيح يجرى تعليمه، وأن الذين يعاقبون بالإعدام هم الذين يحرمون الناس من «غذاء أرواحهم، أعنى كلمة الرب الزاهية».

من ناحية الأصول لم يحد نوكس عن مبادئ كلفن. فهو قد افترض حقيقة لا تقبل الجدل، الصيغة التى وضعها كلفن للمذهب المسيحى، وكذلك واجب الكنيسة فى فرض نظامها على جميع من لا يتقبلونه عن طيب خاطر. فكل مسيحى ملزم بأن يجعل لهذا المذهب وهذاالنظام الوزن الذى يخوله لهما صدقهما. حتى الآن لا يعدو نوكس أن يكون كلفن مرة أخرى. ولكن هناك فى أسكتلندا وصى كاثوليكى على ملكة كاثوليكية لا يرفض العقيدة الصحيحة فحسب ولكه يساند الوثيقة (أى الكثلكة) بنشاط. إذًا ما الذى ينبغى أن يفعله المؤمن الصادق؟ أثبت نوكس بجرأة أن من واجبهم تصحيح وقمع أى شىء يفعله ملك ويكون مخالفًا لكلمة الرب وشرفه ومجده. وبذلك تخلى عن مذهب كلفن فى الطاعة العمياء.

إذ الأغنية العامة التى يرددها جميع الناس الآن هى: يجب أن نطيع ملوكنا، سواء أكانوا صالحين أم طالحين، ذلك أن الرب أمر بهذا. ولكن سيكون رهيبًا الانتقام الذى يحل بأمثال هؤلاء الذين يجدفون باسم الرب المقدس وسنته. ذلك أن القول بأن الله أمر بطاعة الملوك عندما يفتقدون التقوى والصلاح، لا يقل تجديفًا عن القول بأن الله بسنته هو المبدع والمحافظ على كل جور.

إن معاقبة جرائم من قبيل القول بأن الله وغيرهما مما يمس جلال الله، ليس من حق الملوك والحكام الرئيسيين فقط، ولكن حق لمجموع ذلك الشعب ولكل عضو فيه، حسب مهنة كل إنسان وطبقًا لتلك الإمكانية والمناسبة، اللتين بهما يقرر الرب الانتقام للإساءة الموجهة ضد مجده، فى الوقت الذى يكون فيه هذا الفساد معروفًا بشكل ظاهر(٨).

يظهـر وراء بعض مـا قـرره نـوكس أنه يكمـن الافـتـراض بأن الملوك يدينون بسلطتهم للانتخاب، ومن ثم فهم مسئولون أمام الناس عن ممارستها[٩]، ولـكـن هـذا الافـتراض مـبهم تماما وقـاصـر. النقـاط الجـوهرية هـى أنه أولا تـخلى عن اعتقـاد كلفن فى أن المقـاومـة خـاطئـة دائمـا، وأنه ثانيـا دافع المقـاومـة باعـتبـارها جزءًا من واجب دعم الإصلاح الدينى.

لقـد اتخـذ مـوقفـه هذا على أسـاس الـواجب الدينى لا على أسـاس الحـقـوق الشـعـبـيـة. ولكن هذا الموقف وضع جناحًا كبـيـرًا من الكنائس الكلفنية مـوضع المعـارضـة للسلطة الملكية وبرر بجسـارة إستـخـدام العصـيان. واتخـذت الخطوة الثانية فى فرنسـا حيث عاد نشـوب الحـروب الدينية فوضع حـزبا كلفنيا مـوضع المعارضة لملكية كاثوليكية. هنا نجد نظرية أن السلطة الملكية مستمدة من العشب ومسئولـة أمام، قـد ظفـرت بتطوير أكمل بكثيـر عمـا فعله بهـا نوكس، وإن ظلت مصحوبة بإشـارة محـددة جدًا إلى المسـألة الدنية. وعلى ذلك يمكن أن نبحث عن أكمل تطوير لكلفنية نوكس الثورية أو المعادية للملكية، فى مؤلف مثل «دفاع ضد الطغيان» "Vindiciae contra tyrannos".

هوامش الفصل الثامن عشر:

(١) "On Seuclar Authority" 1023; Werke, Weimar ed., Vol. XI, p. 268.

(٢) "To the Nobility of the German Nation", 1950 (trans. by Wace and Buchheim); Werke, Vol. VI, p. 410.

(٣) "On Good Works", 1520 (trans. by W.A. Lambert); Werke, Vol. VI, P. 258.

(٤) اقتبسها: Prescrved Smith, The Age of the Reformation (1920), pp. 594 f.

(٥) "On Good Works" (trans. by W.A. Lambert); Werke, Vol. VI, p. 250.

(٦) Institures, IV, XX, 2.

(٧) Institures, IV, XX, 31.

(٨) Appellation; Works (ed. by Laing), Vol. IV: pp. 496, 501.

من الغرابة بمكان أن هذا كتب فى جنيف. ففى السنة ذاتها نشد كريستوفر جودمان فى كتابه
How Superior Powers ought to be Obeyed

(كيف ينبغى طاعة السلطات العليا) أفكارًا مشابهة لأفكار نوكس، وواضح أن الرجلين اشتراك فى التاليف. أنظر:

J.W. Allen, Political Thought in the Sixteenth Cenrury (1928), p. 110.

(٩) The Second Blast of the Trumpet (1558).

(مراجع مختارة)

A History of Politicial Thought in the Sixteent Century. By J.W. Allen 3d ed. London, 1951. Part .I.

La Pensée politique de Caluin. By M.E. Chenevière. Geneva. 1937.

"Clavin and the Reformed Church". By A.M. Fairbaim. In the Cambridge Modern History, Vol. II (1903), ch. 11.

The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1925. Chs. 7, 8.

John Ponet (1516? - 1556): Aduocate of Limited Monarchy. By Winthrop S. Hudson. Chicago, 1942.

"Luther". By T.M. Lindsay. In the Cambridge Modern History, Vol. II (1903), ch. 4.

Calvin and the reformation. By James Mackinnon. London, 1936.

"The Anglican Settlement and the Scottish Reformation". By F.W. Maitland. In the Cambridge Modren History, Vol. II (1903), ch. 16.

The History and Caharacter of Calvinism. By J.T. McNeill. New York, 1954.

Church and State in Luther and Calvin. By William A. Mueller. Nashville, Tenn., 1954.

The Political Consequences of the Refor centary mation: Studeis in Sixteenth-cnturt Political Thought. By Robert H. Murray. London, 1926.

The Life and Letter of Marin Luther. By Preserved Simth. 2d ed. Boston, 1914.

The Age of the Reformation. By Prerserved Smith. New York, 1920.

Religion and the Rise of Capitlaism. By R.H. Tawney. New York, 1926.

The Social Teaching of the Christian Churches. By Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949, Ch. 3.

The Political Teorirs of Martin Luther. By LH. Waring. New York, 1910.

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. By Max Weber. Eng. trans. by Talcott Parsons. London, 1930.

"Politics and Religion: Luther's Simplistic Imperative". By Sheldon S. Wolin. In the Am. Pol. Sci. Rev., Vol. L. (1956), p. 24.

الفصل التاسع عشر
النظريات المؤيدة والمعادية للملكية

لما مات كلفن فى عام ١٥٦٤ كانت قد رسمت الخطوط للحروب الدينية التى سبق أن قال لوثر إنها سوف «تملأ العالم بالدماء». ففى ألمانيا جعلتها تقسيمات الأراضى نضالا بين الأمراء ما ترتب عليه عدم ضرورة التشديد على المشكلة الأساسية المتعلقة بالحرية الدينية. وفى الأراضى الواطئة اتخذ النضال صورة ثورة ضد سيد أجنبى. وفى إنجلترا، كما فى إسبانيا أيضًا، حال تفوق السلطة الملكية دون نشوب الحرب الأهلية خلال القرن السادس عشر. ولكن نشأ فى فرنسا وأسكتلندا نضال طائفى هدد استقرار الشعبين. وبهذا نشب فى فرنسا فيما بين عامى ١٥٦٢، ١٥٩٨ ما لا يقل عن ثمان حروب أهلية تميزت بفظائع مثل مذبحة سانت بارتلوميو وباستخدام الجانبين للاغتيال المتهور. لم يتوقف الحكم المنظم فحسب، بل وتعرضت الحضارة نفسها للخطر. وعلى ذلك ففى القرن السادس عشر كانت فرنسا هى التى كتب فيها أهم فصل فى الفلسفة السياسية. هنا ظهرت الاتجاهات الرئيسية المتعارضة فى الفكر والتى طورت فى الحروب الأهلية الإنجليزية فى القرن التالى. فنظرية «حق الشعب» كدفاع عن الحق فى المقاومة، ونظرية «حق الملوك الإلهى» كدعامة للوحدة الوطنية، كلتا النظريتين بدأت تاريخها كنظريات سياسية حديثة فى فرنسا.

الحروب الدينية فى فرنسا

من حيث النواحى الأعم كان التطور السياسى فى فرنسا وإنجلترا متشابها برغم وجود فوارق مهمة. كانت الملكية الجديدة فى كلتيهما هى التى كونت أولاً جهازًا للوحدة الوطنية، ومصدرًا للحكم الحديث القائم على المركزية وكانت مهمة الملكية أسهل فى إنجلترا. ذلك أن تقليد استقلال الأقاليم والمدن كان عمومًا أضعف منه فى فرنسا حيث لم تتغلب السلطة الملكية إلا بعد فترة من الحرب الأهلية. ومن جهة أخرى لم يكن فى فرنسا تقليد برلمانى على نحوم ما كان فى إنجلترا. وبرغم أن سلطة البرلمان حجبها مؤقتا الحكم المطلق فى عهد التيودور، إلا أنه تغلب فى النهاية واستقر كحكومة وطنية. وفى فرنسا جعلت الفوراق فى الامتيازات الإقليمية من المستحيل وجود دستور برلمانى على نطاق قومى. ومن الطرق المختلفة التى تحقق بها التوحيد الوطنى فى البلدين انبثقت الفوارق المميزة فى الفكر الساسى. فبسبب أن سلطة الملك فى إنجلترا لم تكن موضوع تهديد خطير فى القرن السادس عشر، لم تنشأ نظرية الحكم المطلق الملكى أو السيادة الكاملة الكامنة فى الملك، فى حين أصبحت لهذه النظرية الغلبة فى فرنسا بنهاية القرن. وعندما نشأت المعارضة للسلطة الملكية فى إنجلترا فى القرن السابع عشر، كان المشكلة هى بين الملك وبرلمان وطنى، وهى مشكلة ذات شكل لم يكن فى الإمكان أن تتخذه فى فرنسا. ومن جهة أخرى أخفقت إلى حد كبير، معارضة الحكم المطلق الملكى فى فرنسا لأنها كانت متحالفة مع نزعة انفصالية تنتمى إلى العصورالوسطى ولا تتمشى مع الحكم الوطنى القائم على المركزية.

وفى فرنسا، وفى كل مكان آخر فى الواقع، كانت الاختلافات فى الدين متداخلة - بصورة لافكاك منها - مع القوى السياسية والاقتصادية. فنظام الملكية الفرنسية لمركزى الطابع، والذى سبق أن أعجب به مكيافللى باعتباره أفضل طراز من الحكم الملكى، كانت قد أثبت - بانتصاف القرن السادس عشر - تعرضه

لمساوئ هى من الخطورة بحيث هددت مؤقتًا بأن تكلف التاج تأييد الفئة العليا من الطبقات الوسطى التى اعتمدت عليها سلطته فى الحقيقة. فمساوئ نظام الضرائب، والإبطاء فى تحقيق العدالة أو منعها. ودناءة الموظفين الملكيين، هذه جميعًا سمحت بشىء يمكن أن يدعى رجعة إلى الوراء. وامتيازات الأقاليم والنبلاء والمدن التى تنعم بقدر كثير أو قليل من الحكم الذاتى، ونظم العصور الوسطى بوجه عام، كلها هددت بإضعاف النظم الحديثة بشكل أوضح، والتى أقامها الحكم الملكى المركزى. لم تكن أى من هذه المشكلات بروتستنتية أو كاثوليكية بشكل خاص، ولكن كل من الطرفين استخدمها حسبما أملت عليه مصالحه. لكن تمثل ضعف الهيجونوت الشديد فى انحيازهم إلى جانب الامتيازات المحلية وفى قوفهم ضد الملك. والاتجاه الدائم الذى سار فيه التطور السياسى تظهره حقيقى أنه برغم ضعف الملوك الشخصى، خرج التاج من الحروب الأهلية وقد اكتسب قوة بدلا من أن يضعف. وفى الأجل الطويل هزم كلتا الرجعية والثورة، وأصبحت المركزية الفعالة فى حيز الإمكان حوالى ختام القرن السادس عشر. فى ظل نظرية سائدة عن الحكم المطلق الملكى. كان هذا معناه فى الدين انتصار ما يجوز تسميته كثلكة وطنية، تقف إزاء كل من الدعاوى المتطرفة فى مساندة البابوية والتى كان الجزويت يدافعون عنها ، وضد قوى النزعة الطائفية التى يمثلها الكلفنيون.

ومن ثم انقسم الأدب السياسى الجدلى، فى فرنسا، بعد نشوب الحروب الأهلية، إلى طرازين رئيسين: هناك من جهة، كتابات دافعت عن قدسية المنصب الملكى، وهذا اتجاه تبلور بنهاية القرن السادس عشر فى نظرية الحق الإلهى، مؤكدًا ما للملك من حق لا ينقض فى عرشه، ومستمد من الله مباشرة ويؤول إليه بطريق الميراث الشرعى. وتكمن أهمية هذه النظرية بصفة خاصة فى النتائج العملية المستخلصة منه: أولا: واجب الطاعة العمياء الذى يدين به الرعايا لملوكهم بدغم الاختلافات المذهبية: وثانيًا: استحالة عزل ملك عن طريق قوة خارجية كالبابوية. ومن جهة أخرى هناك نظريات شتى «معادية للملكية» كما

أصبح يطلق عليها[1]؛ تستمد سلطة الملك بطريقة ما من «الشعب» أو الجماعة وتدافع عن حق فى مقاومته فى ظل ظروف معنية. وهذه النظريات المعادية للملكية ابتدعها الكتاب الهيجونوت فى أول الأمر، ولكن لم يكن فيها شىء بروتستنتى بوجه خاص. كان الأدب كله قائمًا على الجدل، ودرج مختلف الأطراف على أسلوب مؤسف هو أن يغيروا الأرض التى يقفون عليها حسبما تملى عليهم الظروف[2].

ولما كانت نظرية الحق الإلهى للملك قد أعلنت لأول مرة بشكل كامل ردًا على الحجة التى تبرر المقاومة، لهذا يمكن أن نشرح الأخيرة أولا. كانت أكثر المؤلفات لفتا للنظر مؤلفات البروتستنت الفرنسيين التى ظهرت بعد مذبحة سانت بارتلوميو فى عام ١٥٧٢، وإن يكن من المناسب أن نذكر هنا مولفات قلائل أخرى لها أهمية مماثلة وأخرجها كتاب بروتستنت خارج فرنسا. لم تكن أغلب مؤلفات الجزويت فرنسية، واعتمدت بدرجات متفاوتة على الحجة التى تميز بها الجزويت بشأن السلطة غير المباشرة للبابوية، ولكن الأنسب أن تجمع هذه المؤلفات معًا. وختاما سوف نعرض نظرية الحق الإلهى باعتبارها تمثل نتيجة الجدل، على الأقل بالنسبة إلى الموقف فى فرنسا.

الهجوم البروتستنتى على الحكم المطلق

ابتدع الكتاب الهيجونوت خطين رئيسيين من الحجج ظلا يمثلان المعارضة للسلطة الملكية وعادا فيما بعد إلى الظهور فى إنجلترا، أولا كانت هناك حجة دستورية جرى الادعاء باستنادها إلى الحقيقة التاريخية. وتعود هذه الحجة إلى الأسلوب السائد فى العصورالوسطى، مقبل الاتجاه الأحدث عهدًا نحو الحكم المطلق الملكى. كانت إلى حد ما دعوة حقيقية إلى الاستناد إلى الحقائق، إذ أمكن أن تبين، بغيد عناء كثير، أن الملكية المطلقة بدعة. لكن لسوء الحظ لم تكن الحكومة فى العصور الوسطى دستورية بأى معنى يلائم القرن السادس عشر. ولهذا السبب كان من المحتمل ألا يعتد بالحجج التاريخية أو تكون مموهة.

ولكنها، بدلاً من أن تفض أى شىء أفادت بصورة أفضل فى أن تضع الخصم فى الموقف الصعب وهو الدفاع عن الاغتصاب. وثانيًا قد يتجه خصم للسلطة الملكية إلى الأسس الفلسفية التى تقوم عليها السلطة الملكية ويسعى إلى بيان تعارض الملكية المطلقة مع قواعد الحق الكلية العامة التى يفترض أنها تكمن وراء الحكم كله. وفى الوقت نفسه لم يكن كلها خطى الحجة منفصلين تماما، ويرجع أصل كل منهما إلى العصور الوسطى. فقد كان الاعتقاد فى القانون الطبيعى جزءًا من تقليد لقى القبول العام ووصل إلى القرن السادس عشر عن طريق كل مسالك الفكر السياسى، واكتسب أهمية إضافية مما تصفت به الملكية الجديدة من خروج على القوانين والسنن. وافترضت الحجة التاريخية صراحة أن الأعراف التى ترجع إلى الماضى السحيق أقرها الحق الطبيعى.

لم تكن النظرية الدستورية بالطبع ملكًا خاصا للحزب الهيجونوتى، فقد ظلت سلطات ملك فرنسا موضوعات للجدل منذ وقت طويل، وكثيرًا ما ترددت فكرة أن هذه السلطات يحد منها القانون الطبيعى أو تحد منها الامتيازات المألوفة. قبل فترة الحرب الأهلية نادرًا ما وجد شىء بشبه نظرية حديثة فى السيادة تخلع على الملك سلطة شاملة لوضع القانون. فقد كانت هذه النظريات نتيجة التهديد الموجه للحكم المنظم والمركزى وهو التهديد الذى ولدته الحروب الأهلية. وبوجه خاص غالبًا ما جرى الاعتقاد بأن سلطة الملك يحد منها جهاز الملك القضائى - بحكم ما للبرلمانات من حق مفترض فى رفض تسجيل مرسوم ملكى وتنفيذه، أو يحد منها ما لمجلس الطبقات باعتباره ممثل المملكة لها، من حق أقل تحديدًا فى أن يستشار بصدد مسائل التشريع والضرائب. ومن هذين كان الأول فى الواقع أخطر قيد على السلطة الملكية. كان تقييد الملك بفعل الامتياز القديم أو المحلى، موضع التسليم به بوجه عام.

كان أشهر الكتاب الهيجونوت فى النظرية الدستورية فرنسيس هوتمان الذى نشر كتابه «الغال الفرنجية» Franco-Gallia فى عام ١٥٧٣، وهو واحد من عدد كبير

من المقالات التى استدعت مذبحة «سانت بارتلوميو» فى العام السابق ظهورها. كان الغرض من الكتاب أن يكون تاريخا دستوريا لفرنسا، يبين أن المملكة لم تكن أبدًا ملكية مطلقة. وحتى الخلافة الوراثية اعتبرها هوتمان عرفا حديث النشأة نسبيا، وتعتمد فحسب على رضاء الناس الصريح. واعتقد بصفة أخص أن الملك بالانتخاب، وأن سلطته يحد منها مجلس الطبقات الذى يمثل المملكة بأسرها، ودعم هذه النظرية بحشد من السوابق صحتها موضع ما هو أكثر من الشك. كانت الحجة تقوم على مبدأ المذهب الدستورى فى العصور الوسطى، وهو أن المؤسسات تستمد حقها من أساليب موغلة فى القدم وكامنة بالفطرة فى المجتمع نفسه. وفى هذا المعنى يكون رضا الناس كما يعبر عنه فى أمثال هذه الأساليب. الأساس الشرعى الذى يستند إلى السلطة السياسية، كما يستمد التاج نفسه سلطته من مركزه القانونى كوكيل عن المجتمع. بيد أن حجة هوتمان الإيجابية الرئيسية فى أن مجلس الطبقات شارك دائمًا الملك سلطته فى فرنسا، لم تكن صحيحة من الناحية التاريخية، كما لم تكن لها قيمة عملية فى ظل الظروف القائمة آنذاك نظرًا لأن تطور مجلس الطبقات إلى برلمان وطنى لم يكن فى حيز الممكنات. كذلك لم يكن لليهجونوت ولا لأى حزب آخر اهتمام حقيقى يربط مصائرهم بمجلس الطبقات.

ذلك النوع الفلسفى من النظرية التى استنبط من مبادئ عامة، تقييد السلطة الملكية، كان أكثر لفتًا للنظر وأكثر أهمية فى آن واحد. ففى السنوات التالية لمذبحة سانت بارتلوميو أخرج البروتستنت الفرنسيون مؤلفات كثيرة من هذا النوع، كلها تتخذ الموقف الذى يذهب إلى أن الملوك أوجدهم المجتمع البشرى لخدمة أغراضه، ولذلك فلسطتهم محدودة. وتبين وزن هذا التأثير فى الكلفنية الفرنسية حقيقة أن أحد هذه المنشورات ـ وإن نشر غفلا عن اسم مؤلفه ـ ربما كان من تأليف تيودور بيزا صديق كلفن وكاتب سيرة حياته، وكان فى ذلك الوقت خليفته على رأس الحكومة فى جنيف[٣]. ودفع ضغط الظروف بيزا، كما سبق أن دفع نوكس، لا إلى قلب تعاليم كلفن فحسب، بل وإلى قلب معتقداته السابقة هو

فى تأييد الطاعة العمياء. وعلى غير رضًا من نفسه نوعا ولكن بشكل واضح تمامًا، حث على حق الحكام الأقل مرتبة، وإن لم يكن بصفاتهم الشخصية كمواطنين، فى مقاومة طاغية وفى الدفاع عن الدين الصحيح بوجه خاص. ولكن من بين أشهر الأعمال المماثلة والعديدة كان كتاب «دفاع ضد الطغيان» Vindicae Contar tyannos المنشور فى عام ١٥٧٩(٤) هو الذى نسق الحاجة التى عرضت فى السنوات السابقة القلائل. وقد أصبح كتاب «دفاع» من معالم الأدب الثورى وأعيد طبعه المرة تلو الأخرى، فى إنجلترا وفى غيرها، عندما وصلت المعارضة بين الملك والشعب إلى أزمة. وعلى ذلك يجب تفحصه بقدر من العناية، بسبب ما يمثله فى فرنسا على أيامه، وكذلك حتى نرى كيف أنه يقترب بصورة أوثق، من مذهب الحقوق الشعبية الذى ظهر فيما بعد.

دفاع ضد الطغيان

قسم «دفاع» إلى أربعة أجزاء، أريد بكل قسم منها أن يجيب عن سؤال أساسى يتصل بالسياسة المعاصرة. أولا: هل الرعايا مجبرون على طاعة الأمراء إذا أمروا بشىء يتعارض مع قانون الرب؟ ثانيًا: هل من المشروع مقاومة أمير يرغب فى إلغاء قانون الرب، أو يخرب الكنيسة، وإذا كان الأمر كذلك فإلى من توجه المقاومة، وبأية وسيلة، وإلى أى حد؟ ثالثًا: إلى أى حد يكون من المشروع مقاومة أمير يجور على الدولة أو يدمرها، وإلى من توجه المقاومة وبأية وسيلة وبأى حق يمكن السماح بمثل هذه المقاومة؟ رابعًا: هل يمكن قانونًا للأمراء أن يساعدوا رعايا أمراء آخرين، أم هم مضطرون إلى تقديم المساعدة حين يتعرض أمثال هؤلاء الرعايا للأذى فى سبيل الدين الصحيح أوحين يكونون موضع الاضطهاد من جانب طغيان سافر؟

يكفى مجرد عبر هذه الأسئلة لبيان الاهتمام الكبير من جانب المؤلف. فهو لم يكن معنيا بالحكم بصفته هذه، ولكنه معنى بالعلاقة، بين الحكم والدين. ولم

يقترب من نظرية عامة فى الدولة إلا فى الجزء الثالث، وحتى فى ذلك الجزء لا يمكن القول بإن السياسة برزت إلى المقدمة. كان الكتاب كله يتأمل موقفا فيه الأمير عن دين وعدد كبير من رعاياه على دين آخر. بل فضلا عن هذا لم يتخيل المؤلف ما يبدو الآن الحل الواضح، وهو أنه يجب معالجة الاختلاف فى العقيدة الدينية على اعتبار أنه غير ذى علاقة بالواجبات السياسية. ولقد افترض أن على الحكام مساندة المذهب الخاص وفى الوقت نفسه اعتمدت حجته على كلفن، إذ لم يتراء لليهجونوت الفرنسيين حكومة دينية كحكومة جنيف، كما لم يريدها. الواقع أن فلسفة كتاب «دفاع» السياسية رجعت إلى حجة الكتاب المعادين للبابوية، من أمثال وليم أوكام، أو أنصار المجالس العامة الكنسية، ضد بابا زنديق. فالحكم خادم الجماعة، وتستطيع الجماعة أن تفعل ما تتطلبه حياتها.

اتخذت نظرية «دفاع» فى معالمها الرئيسية صورة عهد أو عقد مزدوج، فهناك أولا عقد، الله أحد طرفيه والملك والناس سويا الطرف الآخر. وبمقتضى هذا العقد يصبح المجتمع كنيسة، أى شعب اختاره الرب، ومجبر على أداء العبادة الصحيحة التى يمكن أن تلقى القبول. هذا العهد مع الله قريب الصلة من الصورة المنقحة للكلفنية ما أوردها نوكس وثانيا هناك عقد يظهر فيه الناس طرفا والملك طرفا آخر. وهذا على وجه التحديد العقد السياسى الذى بموجبه يصبح شعب دول، ويلتزم الملك بمقتضى هذا الاتفاق أن يحكم حكمًا صالحًا وعادلاً، ويلتزم الناس بطاعته ما دام يحكم فى هذا النحو. كان لابد من العهد المزدوج إذ رأى المؤلف دائمًا فى الواجب الدينى أهم سبب للثورة. كان غرضه الرئيسى أن يبرهن على الحق فى قمع ملك زنديق. من وجهة نظر سياسية بحتة - لا يمكن بالطبع الآخذ بها إلا إذا فصلت المسألة الدينية عن السياسية - كان العهد مع الله قيدًا على النظرية. ولو أزيل لما تبقى سوى العقد السياسى بين الملك والجماعة، مقررًا مبدأ كون الحكم موجودًا من أجل الجماعة وعلى ذلك فالالتزام السياسى محدود ومشروط. كان الحذف يتطلب درجة من المعقولية

السياسية لم يملكها مؤلف «دفاع».

ومن ناحية أخرى أيضًا، اختلفت نظرية العقد المتضمنة فى «دفاع» عن نظرية العقد التى ظهرت فى تاريخ متأخر. فالمؤلف لم ير أى تباين بين النظرية التى تذهب إلى أن سلطة الملك صادرة من الله، والنظرية التى ترى أنها نشأت عن طريق عقد مع شعبه. وبعبارة أخرى لم تتضم نظرية الحق الإلهى بعد إلى الاعتقاد فى الطاعة العمياء، بحيث إنه عندما يشدد مؤلف على مسئولية الملك أمام الله، فإنه يؤخذ على أنه يعنى أنه غيد مسئول أمام شعبه. ومن ثم لم يتردد مؤلف «دفاع» فى القول أيضًا بأن سلطة الملك مستمدة من الله. لقد ترك حق المنصب الملكى قائمًا إلى جانب الحقوق التى استمدها ملك معين عن طريق عهد من شعبه وكذلك فواجب طاعة أوامر الملك القانونية واجب دينى فضلا عن كونه واجبًا ينشأ فى ظل تعاقد. وعلى ذلك لم يكن «دفاع» محاولة بأى معنى، لإرساء الحكم تماما على مبادىء زمنية، فهو على غرار نظرية الحق الإلهى، لاهوتى جملة وتفصيلا.

كان أسلوب الحجة الذى اتبع مزيجًا من الشرعية والسند المستمد من الكتاب المقدس. وتعالج أشكال العقد التى يقرها القانون المدنى كما لو كانت جزءًا من نظام الطبيعة، وأصبحت بحكم صفتها هذه صالحة للجميع. وحتى تتم العبادة وفق الأشكال التى ترضى الرب فإنه يستخدم وسيلة يستعملها الدائنون للحصول على دين. ففى أول العقدين، يلتزم الملك والناس معًا كما لو أن الناس قد أصبحوا ضامنين للملك، ومن ثم يصبحون مسئولين عن نقاء العبادة فى حالة تقصيره. ومن ناحية السند المستمد من الكتاب المقدس يستخدم المؤلف التشبيه بالعصر المسيحى الذى يقف فيه جميع المسيحيين ملتزمين بالعبادة الصحيحة والمذهب الحق. وثمة صورة أخرى من الحجة يتكرر استخدامها، تلك هى التشبيه بالعلاقة الإقطاعية بين السيد والتابع. ففى كلتا الحالتين تمثل سلطة الملك على أنها مفوضة له من قبل الله فى الحالة الأولى، ومن قبل الناس فى الثانية. فالسلطة ممنوحة لأغراض معينة والاحتفاظ بها مشروط بتحقيق هذه

الأغراض. وعلى ذلك فالله والناس هم السادة، الملك ملتزم بخدمتهم، وما عليهم من التزام نحوه فمحدود ومشروط.

وعلى ذلك فجميع الملوك إذًا تابعون لملك الملوك، قلدوا منصبهم بالسيف الذى هو علامة على سلطانهم الملكى، بغرض أن يحافظوا بالسيف على قانون الرب، وأن يدافعوا عن الخير ويعاقبوا الشر. وحتى كما ترى فى العادة أن المالك ذا السيادة يملك أتباعه أملاكهم بأن يطوقهم بالسيف ويسلمهم ترسًا ولواء بشرط أن يحاربوا من أجلهم بتلك الأسلحة إذا سنحت المناسبة[٥].

مثل هذه الفقرات عديدة ولافتة للنظر، ففيها ينضم كتاب «دفاع» إلى حجة هوتمان وغيره التاريخية، ويبين أن الدفاع عن سيادة المحدودة اعتمد على انتشار أساليب الفكر المعروفة فى العصور الوسطى، وكان فى جوهره رد فعل إزاء الأفكار السياسية القديمة وضد المركز النموذجى الحديث الذى اتخذه دعاة الحكم المطلق.

من هذا الوصف للخطوط الرئيسية للحجة والتى اتبعت فى «دفاع» يسهل أن نرى الأسس التى يستند إليها رأى المؤلف فى أن سلطة الملك يمكن مقاومتها قانونًا. ويجب على كل مسيحى أن يوافق على أن واجبه هو أن يطيع الله بدلاً من الملك فى حالة ما إذا أمر الملك بما يتعارض مع قانون الرب. وفضلا عن هذا لما كانت سلطة الملك ناشئة عن عهد يقضى بمساندة العبادة الصحيحة، يكون من المشروع بشكل واضح، مقاومته إذا خرق قانون الرب أو خرب الكنيسة. أجل، إنه أكثر من مشروع. إنه واجب إيجابى. فالناس والملك جميعًا مطالبون بالمحافظة على نقاء المذهب والعبادة، وتقصير الملك يلقى العبء كله على عاتق الناس. وإذا لم يقاوموه يكونون عرضة للعقاب الكامل الذى تستحقه خطيئته.

والعقد الثانى، وهو بين الملك والناس، يبرر مقاومة الطغيان فى الحكم الزمنى، فبرغم أن الله أقام الملوك، إلا أنه يتصرف فى هذه المسألة عن طريق الناس. وهنا أخذ «دفاع» كل أشكال عقد ما طبقا للقانون المدنى كقضية مسلم

بها، وفقد وضع الناس الشروط التى يلزم الملك بتحقيقها، من ثم فهم غير ملتزمين بالطاعة إلا بشرط، أى بحصولهم على الحماية من جانب الحكم العادل والشرعى. غير أن الملك ملزم بدون قيد أو شرط، بأداء واجبات منصبه، فإذا لم يفعل هذا أصبح العقد باطلاً. وهذا يستتبع أن الناس هم الذين يفوضون السلطة للحكم، واستمرارها لا يدوم إلا برضاهم. جميع الملوك هم فى الحقيقة بالانتخاب حتى ولو نشأ عرف لصالح الخلافة الوراثية لأن الوصية لا تسرى ضد حق الشعب. وإذ نجرد الحجة فى سياقها، نلقى هنا شبها وثيقا بينها وبين نظرية العقد كما وردت فى كتابات لوك فيما بعد، وفى النظريات الشعبية التى طلعت بها الثورتان الأمريكية والفرنسية، ولكن ساد فى كتاب «دفاع» سياق الصراع الدينى.

وراء صورة العقد استشهد مؤلف «دفاع» وإلى حد كبير، بالحجة، المستمدة من مذهب المنفعة، شأنه شأن المتأخرين من أصحاب نظرية العقد. فهو يقيم الحجة على أن الواضح أن الملكية يقرها رضا الناس لأنهم اعتبروا خدمات الملك تساوى ما تكلفهم. وعلى ذلك يجب الافتراض بأن الحكومات موجودة لتنمية مصالح الرعايا، إذ يكون الأخيرون مجانين لو تقبلوا عبء الطاعة دون أن ينالوا فوائد الحماية لأرواحهم وممتلكاتهم.

فأولاً يوافق كل امرىء على أن الناس وهم بطبيعتهم يحبون الحرية ويكرهون العبودية، وولدوا كى يأمروا لا ليطيعوا، لم يسلموا طواعية بأن يحكمهم شخص آخر، ولم يستكينوا كما لو كان هذا امتياز الطبيعة، بأن يذعنوا لأوامر الغير، ولكن لكسب خاص وكبير توقعوه منه... كذلك ليس لنا أن نتصور أن الملوك وقع عليهم الاختيار كى يستغلوا لأنفسهم السلع التى تحققت عن طريق عرق الناس، لأن كل رجل يحب ويعتز بسلعته[٦].

غير أن حجة «دفاع» لم تكن فى معالمها الرئيسية قائمة على مذهب المنفعة. فالسبب الرئيسى وراء الحد من سلطة الملك، خضوعه للقانون، قانون الطبيعة، وقانون البلد أيضًا، فهو يعتمد على القانون، والقانون لا يعتمد عليه. لدى المؤلف

كل ما كنت العصور الوسطى تكنه من الاحترام للقانون، وفى امتداحه ينقل جميع التعبيرات العادية التى تراكمت منذ أزمان الرواقيين.

القانون هو العقل والحكمة نفسها، وهو خال من كل اضطراب، وليس معرضًا لأن يحركه الغضب، والطموح، والكره أو ضروب القبول من جانب الأشخاص.. وكى نصل إلى غرضنا فالقانون ذهن متفهم أو هو بديلا من ذلك عقبة فى وجه الكثير من نواحى سوء التفاهم، فالعقل إذًا هو خاتم كل الملكات الذكية، هو (إذا جاز لى استخدام المصطلح) جزء من الألوهية، فبقدر ما يطيع الشخص القانون يبدو أنه يطيع الله ويتخذ منه حكمًا فى المسائل التى هى مثار الجدل(٧).

فالقانون يأتى من الشعب لا من الملك، ومن ثم لا يمكن تغييره إلا برضا ممثلى الشعب. ولا يستطيع الملك أن يتصرف فى أرواح رعاياه وممتلكاتهم إلا بالطرق التى يسمح بها القانون، وهو مسئول طبقا للقانون عن كل فعل يقوم به.

من جوهر النظرية التعاقدية أن للشعب أن يحاسب الحاكم على عدالة وشرعية حكمه، ومن ثم يفقد الملك الذى يصبح طاغية، حقه فى السلطة. وعلى ذلك يبقى أن نبين من ذا الذى سيمارس هذا الحق. وهنا يعود المؤلف إلى التفرقة القديمة بين طاغية هو مغتصب ولا حق له فى الملوكية، وبين حاكم شرعى أصبح طاغية. ولا يجوز للمواطن بصفته الشخصية أن يقاوم أو يقتل سوى الأول. وفى الحالة الثانية يقتصر حق المقاومة على الشعب كهيئة جماعية وليس «كجمع متعدد الرؤوس» من أفراد بصفاتهم الشخصية. وبالنسبة إلى الأفراد يضع «دفاع» على حق الطاعة العمياء، تأكيدًا بنفس القوة التى شدد كلفن بها عليه. فإذا قاوم الشعب كله وبصفة جماعية، وجب أن يتصرف عن طريق قادته الطبيعيين، أى الحكام من المرتبة الأدنى، والنبلاء، وطبقات الأمة، والموظفين المحليين وموظفى المدن، كل فى مجاله. ولا تجوز مقاومة الملك إلا لموظف مسئول أو لشخص يجعله مركزه حارسًا طبيعيًا للجماعة.

هذا المظهر من حق المقاومة يلقى ضوءًا بالغًا على أغراض «دفاع». حقيقة إنه

لم يكن - بأى معنى - ادعاء بحقوق شعبية كامنة فى كل فرد، كما لم يدافع حزب الهيجونوت الذى انبعث منه هذا الكتاب، عن الحقوق الشعبية. والأحرى أن الكتاب كان يدافع عن حقوق (أو الامتيازات القديمة) المدن والمقاطعات والطبقات ضد تأثير السلطة الملكية الذى يعمل على التسوية بينها. لم تكن روح «دفاع» ديموقراطية ولكن كانت أرستقراطية. فالحقوق التى تحدث عنها حقوق هيئات جماعية لا أفراد، ونظريته فى التمثيل تضع نصب عينها تمثيل الهيئات لا الأفراد. وهو لم يقدم، ولعله ما كان يستطيع أن يقدم، بيانًا واضحًا جدًا بالظروف التى تبرر المقاومة. ولكن وجهة النظر التى تعبر عنها النظرية بصورة ضمنية وجهة نظر دولة تتكون من أجزاء أو طبقات يوازن بين بعضها وبعض، أو يحكمها اتفاق متبادل بدلا من حاكم سياسى. ومن هذه الناحية ربما كان من السهل أن يؤدى «دفاع» إلى شىء شبيه بفكرة اتحادية عن الحكم. ومثل هذه النظرية إذ تصور الدولة كاتحاد من هيئات جماعية أقل منها، صاغها فعلا بعد سنوات قلائل، ألثوسيوس فى الأراضى الوطيئة حيث كان شكل الحكم أكثر تلاؤما مع فكرة كهذه.

كانت نظرية «دفاع» السياسية، إذ نأخذها ككل، مزيجا غريبا. فبالنسبة إلى عنصر التطور الذى طرأ فيما بعد على نظرية العقد، كان من الطبيعى أن يشدد الكتاب بصفة خاصة على هذا العنصر ولكنه فعل هذا على حساب الدقة التاريخية. فقد أعاد تقرير الرأى القديم عن أن السلطة السياسية موجودة من أجل خير الجماعة الأخلاقى، ويجب ممارستها بطريقة تتسم بالمسئولية، وتخضع للحق والعدل الطبيعيين. هذه الأفكار كانت التراث المشترك الذى تلقته أوربا الحديثة من العصور الوسطى. ولقد جعل نظرية العقد، وبصفة قاطعة، فى خدمة حق المقاومة، ولكنه كان عمومًا أقل اتصالاً بالاتجاه الحديث السائد من نظرية الحكم المطلق وهى النظرية التى عارضها. فأولا لم يكن «دفاع» نظرية على الإطلاق فى الحكم الزمنى، أوضح ما يدل على هذا أنه مدين بظهوره إلى الصراع الدينى وتعبيد آراء أقلية دينية. ولم تكن لدى المؤلف فكرة عن دولة يمكن

أن تمتنع عن احتمال المسئولية عن الحقيقة الدينية ونقاء العبادة. وبوجه خاص، لم يكن الدفاع عن حق المقاومة دفاعًا على الإطلاق عن الحكم الشعبى وحقوق الإنسان. ليس للحقوق الإنسانية الفردية نصيب فيه، وكان انحيازه العملى أرستقراطيًا، أو حتى إقطاعيًا بمعنى ما. وعلى ذلك كان فى روحه متعارضا تماما مع مذاهب الحرية والمساواة التى صبت فيما بعد فى قالب نظرية العقد.

هجمات بروتستنتية أخرى على الحكم المطلق

فى بلاد خلاف فرنسا، تأثرت بدرجة أكثر أو أقل بالفكر الفرنسى، ظهرت مؤلفات لكتاب بروتستنت تعرض نظريات كثيرة الشبه بنظرية «دفاع ضد الطغيان». ففى نفس السنة التى نشر فيها «دفاع» نشر الشاعر والعالم الإسكتلندى جورج بوكانان كتابه De Jure regni apud Soctos الذى نافس المؤلف الفرنسى فى الشهرة كوثيقة ثورية، وفاقه فى الأهلية الأدبية. قضى بوكانان الشطر الكبير من حياته فى فرنسا، ويمكن، بدرجة معقولة، اعتباره مفكرًا فرنسيًا، وإن لم تكن ارتباطاته مع الهيجونوت بوجه خاص. وجعلته اهتماماته ذا نزعة إنسانية بدلا من طائفية، وربما لهذا السبب كانت سيطرة الدوافع اللاهوتية على كتابه أقل منها على «دفاع». ومن ثم أغفل العقد المزدوج الغريب، وبذا جعل نظريته تنطبق بصورة أكثر تحديدًا: على الحكم الزمنى. فالسلطة مستمدة من الجماعة، وبذلك يجب ممارستها وفقا لقانون الجماعة، والالتزام مشروط بالضرورة باضطلاع الملك بواجبات منصبه. وشرح بوكانان ـ بصورة واضحة نوعا ـ الفكرة الرواقية القديمة عن أن الحكومة تنبع من ميول الناس الطبيعية. وبذلك فهى طبيعية. ومن هذه الناحية أيضا مال إلى التقليل من اعتماد السياسة على اللاهوت. كان حق المقاومة بالطبع النقطة الرئيسية التى وضع عليها التأكيد: وهنا كانت حجته شبيهة فى جوهرها بحجة «دفاع» عدت أنه أصرح فى تبرير قتل الطاغية. وأحل فكرة غامضة عن أن الناس يتصرفون عن طريق أغلبية، محل فكرة كونهم يعتمدون على الزعامة الطبيعية للحكام الأقل

مـرتبـة. وإلى هذا الحـد كـان أقل تقـيـدًا بالجـوانب الإقطاعـيـة من نظرية الهيجونوت. من الغـريب أن يظن أن كتاب بوكانـان وضع من أجل تثقيف تلميذة الملكى. جيمس الأول ملك إنجلترا المستقبل. كانت إنجيليكية جيمس الصادرة من القلب راجعة إلى خوف واضح تربى فيه فى شبـابه، من البـرزبتارية (المذهب المشيخى) نظريًا وعمليًا.

وفى الأراضى الوطيئة أيضًا استخدام نفس النوع من الفلسفة السياسية ليبرر مقاومة الطغيان. فى ذلك البلد حدث أصـرح استخدام شعبى له. كما حدث له على أيدى ألثوسـيوس وجروشيوس، تطور منسق علمى تجاوز الاستخدام الجدلى فحسب. ففى عـام ١٥٨١ وفى قانون الحنث باليمين[٩] نبذ مجلس طبقات الأمة ولاءه لفليب الثانى مؤكدًا:

يعلم جـميع البشـر أن الله يعين الأميـر ليرعى رعـاياه حتى بمثل مـا يحـرس الراعى غنمه وعلى ذلك حين لا يؤدى الأمير واجبه كحام، وعند ما يظلم رعاياه، ويحطم حرياتهم القديمة، ويعاملهم كعبيد، فلا ينبغى اعتباره أميرًا وإنما طاغية. وعلى هذا الأسـاس يجوز لطبقات الأمـة شـرعًا وعدلا أن تعزله وتنتخب آخـر فى مكانه.

لم يكن القـانون بحثًا فلسفيًا بأى مـعنى، ولكنه تحليل يبين أنه افـتـرض نفس النقطتين اللتين ظهـرتا فى جميع الحجج المعادية للملكيـة، وهمـا قـانون الطبيعة والدفـاع عن الحـريات القـديمـة. وأظهـر كيف كـانت متـأصلة فى الوعى الشـعبى، الفكرة التى تذهب إلى أن السلطة السياسية ينبـغى أن تعتمد على قوى أخلاقية موجودة فى الجماعة بالفطـرة وينبغى استخدامها فى خدمة الجماعة، على نحو ما أظهر ميثاق مايفلاور Mayflower Pact بعد ذلك بسنوات قـلائل (١٦٢٠) كيف سـهل على النـاس أن يفكروا فى المجتـمع المدنى فى ضـوء الرضـا المشـتـرك أو العقد.

الجزويت وسلطة البابا غير المباشرة

بينما أخذت تنشأ فى صفوف البروتستنت الكلفنيين فلسفة سياسية معادية ومن النوع الذى وصفناه منذ قليل والذى يعود بسلطة الملك إلى رضا الشعب ويدافع عن حق المقاومة، تبنى الكتاب الكاثوليك وخاصة الجزويت، نوعًا مشابها من النظرية. كانت الدوافع وراء هذه الفلسفة مختلطة، كما فى حالة الكلفنيين. كان الكاثوليك متأثرين بالطبع بنفس التقاليد الدستورية التى دعت البروتستنت إلى الدفاع عن الحكم التمثيلى ضد الحكم المطلق، ومن هذه الناحية لم يكن ثمة أهمية للاختلاف فى الدين أو للأغراض الخاصة التى توختها طائفة الجزويت. ومن جهة أخرى كانت للجزويت أسباب خاصة تدعوهم إلى تبنى الأفكار المعادية للملكية من النوع الذى سلف ذكره، إذ كانوا كالكلفنيين يعارضون قيام ملكية وطنية قوية جدًا. لكن، على خلاف الكلفنيين، استخدموا نظريتهم لتأييد شكل منقح من المذهب القديم الخاص بتفوق البابا فى المسائل الأخلاقية والدينية. كان هذا الغرض جزويتيا بصورة محددة، ولم يشارك فيه بالتأكيد الكاثوليك الذين كانوا أكثر استجابة للمصالح الوطنية ومصالح الأسر المالكة.

وهكذا بقدر ما كانت النظرية المعادية للملكية جزويتية بصورة أخص، كانت وبشكل مباشر تمامًا، نتيجة الاختلافات الدينية بالقرن السادس عشر، شأنها شأن النظرية الكلفنية. لقد نشأت من الدور الذى لعبته الطائفة فى حركة الإصلاح المضاد الرائعة فى الكنيسة الكاثوليكية، وهى الحركة التى صححت - فى ظرف جيلين - بعضا من أسوأ المساوئ التى سبق أن كانت السبب فى الانشقاق البروتستنتى وأضفت مزيدًا من الدقة والضبط على تعاريف كثيرة لمذهب، وجاءت إلى العرش البابوى بطراز جديد من الحكام، وفرضت نظامًا أشد صرامة تفرضه البابوية المصلحة على الفئة الدنيا من رجال الدين. هذا الإصلاح المضاد حقق نجاحًا يدعو إلى الدهشة. فهو لم يقف انتشار البروتستنتية مرة واحدة وإلى الأبد، ولكنه خلق الأمل أو الخوف، من ناحية أن الكنيسة قد تسترد

بعض المناطق التى خسرتها. لم يكن فى هذا البعث النضالى قوة مفردة أعظم من ذلك التنظيم التبشيرى المثالى وهو الطائفة الجزويتية. هذه الطائفة التى تأسست فى عام ١٥٣٤، والتزمت بأوثق الإيمان عن الطاعة وإنكار الذات، لم تجذب إليها فى القرن السادس عشر رجالا من ذوى الحماسة والسلطة الإدارية فحسب، بل واجتذبت أيضًا بعضا من أقدر العقول فى الكنيسة الرومانية. كانت المدارس الجزويتية والعلماء الجزويت من بين أفضل المدارس والعلماء فى أوربا، والخوف الخارق للمألوف الذى نظر به خصومها إليها، كانت تبرره قدرتها. وحتى برغم تأثر فلسفتها السياسية بشكل واضح بأهداف دعائية، فلعل التوضيح الجزويتى للنظرية المعادية للملكية، كان بوجه عام فى مستوى عقلى أعلى من البيانات البروتستنتية التى اتخذت الموقف نفسه.

كان غرض الجزويت الخاص إعادة صوغ نظرية معتدلة لتفوق البابوية وفق خطوط أوحى بها القديس توما، فى ضوء الظروف السياسية التى سادت فى القرن السادس عشر. فتصور الإمبراطور على أنه الرئيس الزمنى للعالم المسيحى. وهو التصور الذى كان على وشك الاختفاء فى القرن الرابع عشر، ولم يعد يستميل حتى الخيال. أصبحت أوربا - إحساسًا كما كانت حقيقة - مجموعة من دول قومية، تنعم بحكم ذاتى فعال فى المسائل الزمنية ولكنها مازالت مسيحية بمعنى ما. وإن لم تعد تدين بالولاء لكنيسة واحدة. كان حلم الجزويت أن يسترجعوا المنشقين، وعن طريق التسليم بحقيقة الاستقلال فى المسائل الزمنية، أن يبقوا للبابا نوعا من الزعامة الروحية على مجتمع من دول مسيحية. هذه السياسة الأخيرة التى أثبتت الأحداث أنها وهم، كانت إلى حد بعيد السبب فى الكراهية التى شعر بها الكاثوليك الوطنيون تجاه الجزويت والتى لا تقل عن شعورهم بالنسبة للبروتستنت.

إن النظرية الجزويتية فى البابوية أكسبها شكلا محددًا معلوما روبرت بيلارمين(٩) أكفأ المجادلين الكاثوليك فى القرن السادس عشر. فإذ يسلم

بيلارمين بأن ليس للبابا سلطان فى المسائل الزمنية، راح يحاج بأن البابا برغم ذلك هو رئيس الكنيسة الروحى، وأن له بصفته هذه سلطة غير مباشرة على المسائل الزمنية ولغايات روحية لا غير. إن سلطة الحكام الزمنيين لا تأتى من الله مباشرة كما أكد الملكيون، ولا من البابا كما رأى البابويون المتطرفون. إنها ناشئة من الجماعة نفسها من أجل غاياتها الزمنية. وهذا يستتبع أنه لا ينبغى أن يكون الحكم الزمنى قادرًا على انتزاع طاعة مطلقة من رعاياه، وأن للسلطة الروحية أيضًا، لأغراض الروحية، الحق فى توجيه السلطة الزمنية والرقابة عليها. إذًا هناك ظروف تبرر أن يقوم البابا بعزل حاكم زنديق وحل رعاياه من ولائهم له. وإذا استثنينا تأكيدًا أقوى يضعه بيلارمين على أصل السلطة الملكية الزمنى، فإن نظريته فى الكنيسة والدولة لم تختلف اختلافا جوهريا عن نظرية القديس توما. وفميا عدا إشارتها إلى البابوية لم تختلف اختلافا جوهريا عن نظرية الكلفنيين. كلتاهما دافعت عن استقلال الكنيسة فى القرارات المتعلقة بالمذهب، ولم تسلم أى منهما بتفوق الملك فى كنيسة وطنية أو بحق إلهى لا ينقض لملك زنديق. وهذا يفسر أن الأدب الملكى يجمع بين الجزويتى والكلفنى فى صعيد واحد. إن عبارة جيمس الأول المأثورة «ليس الجزويت إلا بابويين بيوديتانيين»، تدل على هذا، وهى صحيحة على وجه العموم.

من سخريات التاريخ أن كلا من الجزويتى والكلفنى أسهما فى نظرية عن الكنيسة والدولة كانا يكرهانها، بقدرما فكر أى منهما فيها. كان كل مجدد فى القرن السادس عشر يفترض، وببساطة فى التفكير تبعث على الدهشة، أن لاهوته صحيح بشكل واضح وصالح لكل فرد. لم يواجه أحد الاحتمال بأن من غير الممكن أن يكون نظام دينى موضوع القبول بصورة كلية وعامة. وعندما أصبح ظاهرًا أن هذه هى الحقيقة وأنه لا يمكن القضاء على مجموعة دينية مهمة دون التعرض لأعظم خطر سياسى، لم يكن أمام الحكومة ما تفعله سوى أن تنسحب كلية من الجدل اللاهوتى وتترك كل كنيسة تعلم مذهبها لمن يهتم بالاستماع إليها. كان التقليد المسيحى كله ضد جعل موظف سياسى الحكم

بصورة سافرة فى الحقيقة الدنية حتى ولو كانت الكنائس الوطنية تضم فى الحقيقة الشعب كله فى نطاق عضويتها. ومن هنا لم يكن مفر من الادعاء بأن الكنيسة يجب أن تكون مستقلة، ولكن كان يتعين شراء الاستقلال على حساب جعل الكنيسة والدولة مجتمعين متمايزين، وهذا ما لم يفكر الجزويت والكلفنيون فيه. كانت النظرية الجزويتية بوجه خاص قريبة من هذه النتيجة المكروهة. إن النظرية التى ترى أن الدولة مجتمع وطنى وذات أصل زمنى، تعنى ضمنا أن الكنيسة جسم اجتماعى والدولة جسم آخر، وأن العضوية فى واحدة مستقلة عنها فى الأخرى. وعلى ذلك كانت النتيجة مناقضة تماما لمذهب العصور الوسطى الذى أعيد بعثه وكان كل من الجزويت والكلفنيين يقصدونه.

بذلك كان ثمة سبب سليم يفسر وجود نواحى شبه معينة بين نظريات الكلفنيين السياسية فى فرنسا أو أسكتلندا ونظريات الجزويت، برغم الفوارق اللاهوتية. كلتاهما كانت فى موقف كان من الضرورى فيه الحث على أن الالتزام السياسى ليس مطلقًا وأن حق الثورة ضد حاكم زنديق موجود. وكلتاهما كانت تعتمد على تراث مشترك من فكر العصور الوسطى، وأقامت الحجة على أن الجماعة نفسها تخلق موظيفها هى وتستطيع أن تنظمهم من أجل أغراضها هى. ولذلك اعتقدت كلتاهما أن السلطة تكمن فى الشعب، ومستمدة منه عن طريق تعاقد، ويمكن سحبها إذا أصبح الحاكم طاغية. وبدون أن يتصفوا بالأصالة بشكل ظاهر، كان الكتاب الجزويت بوجه عام أوضح فى بيان مبادئ الحجة من الكلفنيين.

الجزويت وحق المقاومة

كان الكتاب الجزويت الأوائل من الإسبان بصفة رئيسية. وكانت نظريتهم أكثر تأثرًا بجنسيتهم منها بالفرض الجزويتى الخاص الذى ذكرناه منذ قليل ويصدق هذا بوجه خاص على جوان دى ماريانا(١٠) الذى كانت نظريته تحكمها أساسا

اعتبارات دستورية.فعلى غرار هوتمان كان يعجب بنظم وقوانين العصور الوسطى، وبخاصة ما كان يمثله مجلس الطبقات فى أراجون. كان يعتبر مجالس حراسا على قانون البلاد الذى يخضع له الملك تمامًا. واستمد سلطة الملك شعب الذى يمثله مجلس الطبقات الذى يحتفظ له بحق تغيير القانون. ومن ثم يجوز عزل الملك بسبب الخروج على القانون الأساسى. هذه النظرية الدستورية بناها ماريانا على وصف لنشأة المجتمع المدنى من حالة طبيعة تسبق الحكم، يحيا فيها الناس حياة تشبه نوعًا من العالم الحيوانى، تنقصهم كل من فضائل الحياة المتحضرة ورذائلها. وعلى غرار روسو فيما بعد، كان يرى فى نشأة الملكية الخاصة الخطوة الجوهرية نحو القانون والحكم. وأهم مظهر من نظرية ماريانا أنه عالج نشأة الحكم وتطوره على أنهما عملية طبيعية تحدث بدافع من الحاجات البشرية، وعلى هذا الأساس أقام الحجة على أن الجماعة يجب أن تكون دائمًا قادرة على مراقبة أو عزل الحكم الذين خلقتهم بالضررة. وكان أقرب من مؤلف «دفاع ضد فكرة الطغيان» إلى غير لاهوتية عن المجتمع المدنى ووظائفه.

كان كتابه مشهورًا أو بالأحرى مرذولاً بسبب تقبله الصريح لقتل الطغاة علاجا للجور السياسى. والواقع لأنه أنه لم يختلف جدًا من ناحية المبدأ عن غيره من كتاب زمانه. فقد كان حق المواطنين بصفاتهم الفردية فى قتل مغتصب، حقا، هو موضع الاعتراف به على نطاق واسع جدًا، وسبق أن دافع بوكانان عن الحق فى قتل ظالم حتى ولو كان حقه فى العرش قانونيا. ولعل ما حظى به ماريانا من سوء سمعة أكبر، راجع إلى دفاعه السافر عن قتل هنرى الثالث ملك فرنسا، مما حدا بمحكمة باريس العليا إلى إحراق كتابه.كان ماريانا يشدد قليلا على سلطة البابا الروحية، ومن تلك الناحية لم يكن ممثلا للجزويت بالمعنى الدقيق.

وأهم ممثل للنظرية السياسية الجزويتية الفيلسوف المدرسى والفقيه الإسبانى فرانشيسكو سواريز[11] وإن كان ما كتبه فى السياسة شيئًا طارئًا على مذهب فلسفى من الفقه لم يكن بدوره إلا جزءًا واحدًا من بنيان كامل للفلسفة

وفقًا للنموذج الذى رسمه القديس توما. وعلى غرار بيلارمين تصور سواريز البابا على أنه الزعيم الروحى لأسرة من الشعوب المسيحية، ومن ثم المتحدث باسم الوحدة الأخلاقية للبشرية. فالكنيسة مؤسسة جامعة ومقدسة، والدولة وطنية وخاصة. وعلى هذا الأساس دافع عن سلطة البابا غير المباشرة فى تنظيم الحكام الزمنيين من أجل غايات روحية. والدولة هى على الأخص، مؤسسة بشرية تعتمد على الحاجات البشرية وتنشأ من اتحاد اختيارى بين رؤساء الأسر. وبهذا الفعل الاختيارى يلتزم كل منهم بعمل ما يتطلبه الخير لعام فى حين أن للمجتمع المدنى الذى تكون على هذا النحو، سلطة طبيعية وضرورية للرقابة على أعضائه من أجل الخير العام ولعمل كل ما تتطلبه حياته وحاجاته. وبهذه الطريقة وضع مبدأ أن سلطة المجتمع فى حكم نفسه وأعضائه خصيصة فطرية تملكها مجموعة بشرية ما. وهى لا تعتمد على إرادة الله إلا بمثل ما يعتمد على إرادته كل شىء فى العالم. ولكنها ظاهرة طبيعية بحتة تنتمى إلى العالم المادى وتتعلق بحاجات الإنسان الاجتماعية. وبخلاف سلطة البابا غير المباشرة. لم تكن فكرة سواريز عن المجتمع لاهوتية بأى معنى خاص. فمن فكرة أن السلطة السياسية خاصية كامنة فى المجتمع، استنتج كما قد نتوقع منه أنه ما من شكل من الالتزام السياسى يكون مطلقا. إن الترتيبات السياسية سطحية بمعنى ما: يمكن أن تحكم الدولة بملك أو بطريقة أخرى، وقد تكون سلطة الحكومة أكبر أو أقل. والسلطة السياسية مستمدة على أية حال من الجماعة، وموجودة من أجل رفاهية الجماعة، ويمكن تغييرها حين لا تحسن أداء عملها. لاشك أن القصد من هذه النظرية رفع الحق الإلهى للبابا فوق سلطة الملك الزمنية والبشرية فحسب، ولكن كانت النتيجة فى الحقيقة إبعاد السياسة بصورة أكمل عن اللاهوت.

كانت نظرية سواريز السياسية شيئًا عرضيًا بالنسبة إلى فقهه. كان غرضه أن يقدم فلسفة موسوعية للقانون فى كل تقسيماته، وكالمعتاد فى كتاباته، قدم ملخصًا وتنسيقًا لجميع مظاهر الفلسفة القانونية فى العصور الوسطى. لقد هضم سواريز وغيره من أعضاء ما يطلق عليهم أحيانًا اسم مدرسة الفقه

الأسبانية ورتبوا فلسفة العصور الوسطى القانونية وبهذا انتقلت إلى القرن السابع عشر. وبوجه خاص قدم هؤلاء الفقهاء عرضا منسقًا لكل مذهب القانون الطبيعى وبذا أسهموا بدرجة غير يسيرة فى حقيقة أنه بالنسبة إلى القرن السابع عشر، ظهر هذا على أنه الطريق العلمى الوحيد إلى معالجة مشكلات النظرية السياسية. ربما ان تأثير «هوجو جروشيوس» حاسما فى هذه المسألة، ولكن وراء جروشيوش كان فقه الإسبان المنسق. حقيقة كان القانون الطبيعى يشتمل عند سواريز على الكثير من النتائج التى سبق جروشيوش إلى استخلاصها. فإذا كان فى الطبيعة وفى الطبيعة البشرية صفات معينة تجعل حتما بعض طرق السلوك صوابا والبعض الآخر خطأ، فعندئذ لا يعزى الفارق بين الصلاح والسوء إلى إرادة الله أو الإنسان التحكمية، ولكنه تفرقة عاقلة. فطبيعة العلاقات الإنسانية والنتائج التى تنساب بالطبيعة من السلوك البشرى. تشكل اختبارًا يمكن أن تتعرض له قواعد القانون الوضعى وأساليبه. ليس فى إمكان مشروع بشرى - بل وليس فى إمكان الرب نفسه كما قال جروشيوس فيما بعد - أن يجعل الخطأ صوابا، وحتى البابا لا يستطيع، وفقًا لحجة سواريز، أن يغير القانون الطبيعى. فوراء نصوص القانون الخارجية النصوص العاقلة التى تنطوى عليها الصلاحية الشاملة. وهذا يستتبع أن الدول، شأنها أن الأفراد، تخضع لقانون الطبيعة، وهو مبدأ يعنى ضمنا حكم القانون فى داخل الدول ويعنى أيضًا علاقات قانونية بين الدول. بل وفى الإمكان أى نرى عند سواريز ما يوحى بنظام يصبح فيه قانون الطبيعة أساس كل من القانون الدستورى والدولى.

حق الملوك الإلهى

النظرية الجدلية التى ترى السلطة السياسية ملكا للشعب وأنه يجوز لأسباب مشروعة مقاومة الحكم، نظرية ولدت الجواب عليها واتخذ هذا بالطبع صورة مراجعة للاعتقاد القديم فى ألوهية السلطان الزمنى. ومثل هذه المراجعة أدت فى القرن السادس عشر بالطبع إلى حق الملوك الإلهى. ولقد اعتمدت هذه

النظرية، شأنها شأن المضادة لها، الصراع بين الشيع الدينية من أجل السلطة. وكما أن دفاعا عن حق المقاومة جاء بالطبع من جانب طرف يعارض ما اعتبره حكومة هرطوقية، كذلك دافع عن حق الملوك الذى لا يمس أو ينقض، أولئك الذين وقفوا إلى جانب مؤسسة وطنية وضد معارضة تنطوى على التهديد. اقتصرت المشكلة فى أول الأمر وبصورة ثانوية، على نظام الحكم المطلق ضد النظام الدستورى، ولم تكن على الإطلاق مشكلة حكم الفرد ضد الديموقراطية. كان الحق الإلهى دفاعًا عن النظام والاسقرار السياسى ضد فكرة عم الاعتقاد بأنها تزيد من الخطر المتضمن فى الحرب الأهلية الدينية. وكانت المسألة العملية الحيوية هى ما إذا كانت الهرطقة فى حاكم سببًا يبرر العصيان المدنى.

كانت نظرية الحق الإلهى للملك فى شكلها الحديث، تطورًا متأخرًا قليلا عن نظريات السلطة الملكية المحدودة وجوابا عليها. وتبلورت فى الاضطرابات الناشئة عن الحروب الأهلية نفسها وتطابقت بدقة مع الزيادة الفعلية فى سلطة التاج الفرنسى الذى خرج فى نهاية القرن أقوى مما كان عندما بدأت الحروب. وبنهاية القرن كان مستعدًا لبدء الطريق النهائى إلى المركزية والذى انتهى بملكية لويس الرابع عشر المطلقة. وكان هذا هو الحل الوحيد الذى يتفق مع الإبقاء على حكم وطنى فعال فى فرنسا. وإذا استمرت الحروب وضح أكثر من ذى قبل أن ليس فى إمكان البروتستنتى أو الكاثوليكى أن يحرز نصرًا كاملاً وإن أمكن للنزاع بينهما أن يحطم بسهولة كلا من الحكم الفرنسى والحضارة الفرنسية. كان السبيل العملى الوحيد جعل الملك بوصفه رئيسًا للأمة، موضوع ولاء جميع الناس وإن ظلوا «بروتستانت» أو ««كاثوليك» إن المبادىء السياسية المتضمنة فى هذه الحركة جرى تقريرها على مستوى فلسفى أعلى، فى نظرية «جان بودان فى السيادة»، ولكن مذهب الحق الإلهى كان نسخة شعبية من أفكار مشابهة إلى درجة كبيرة. كان المذهب يمثل رد فعل وطنيًا إزاء التفكك فى الداخل والضعف فى الخارج اللذين كان يجرى الإحساس بأنهما متضمنان فى النزعة الإقليمية الهيجونوتية وكذلك فى الكثلكة المثالية فى الاعتقاد فى سلطة البابا.

ونظرية الحق الإلهى، شأنها شأن نظرية الحق الشعبى التى وضعت الأولى من أجل معارضتها، كانت تعديلات لفكرة قديمة جدًا وموضع القبول بوجه عام، وهى أن أصل السلطة دينى ويقرها الدين. وهذا ما لم يشك مسيحى أبدًا منذ الوقت الذى كتبه فى القديس بولس الفصل الثالث عشر من «الرومانيين». ولكن نظرًا لأن كل السلطة كانت بالمعنى الحرفى مستمدة من الله، لهذا لم يكن من الضرورى أن ينطبق الحق الإلهى على ملك بأكثر مما ينطبق على أى نوع آخر من الحكام. وعلاوة على هذا، وبرغم أن السلطة بصفتها هذه مقدسة، أمكن أن يظل من الصواب فى ظل ظروف صحيحة مقاومة الممارسة غير المشروعة للسلطة. ولهذه الأسباب لم يكن ثمة إحساس قبل نهاية القرن السادس عشر بوجود تعارض النظريات التى ترى السلطة مصدرها الله والنظريات التى ترى أنها صادرة من الشعب. فالذى جعل الفكرتين متعارضتين كان أولا تطور الحق الشعبى بحيث يعنى على وجه الخصوص حقًا فى المقاومة، وثانيًا التطور المضاد الذى طرأ على الحق الإلهى بحيث يعنى أن الرعايا مدينون لحكامهم بواجب طاعة عمياء. وهكذا اكتسبت معنى جديدًا العبارات القديمة الخالية فى ذاتها من المعنى تقريبًا مثل عبارة أن الملوك هم نواب الله، فالثورة تدنيس حتى فى قضية الدين. إن واجب الطاعة العمياء الذى بشر به كل من لوثر وكلفن، زاد من حدته إضفاء قداسة خاصة على الملك.

إن حق الملوك الإلهى فى هذا الشكل الجديد، كان فى جوهره نظرية شعبية. لم يظفر بصياغة فلسفية، وكان لا يمكن فى الواقع أن يظفر بها. ولكن لو كانت أهمية مذهب سياسى تعتمد بصفة جزئية على عدد من يعتنقونه، لكانت النظرية شبيهة بأية فكرة سياسية سبق أن وجدت، لأنها كانت موضع الاعتقاد فيها بتحمس دينى من جانب أناس ينتمون إلى جميع الصفوف الاجتماعية وجميع أشكال المعتقد اللاهوتى. وكانت الحجج الرئيسية فى تأييدها الفقرات المألوفة بالكتاب المقدس، مثل الفصل الثالث عشر من «الرومانيين» والتى استشهد بها الكتاب منذ أبعد الأزمنة. والذى أعطى هذه الحجج القديمة قوة جديدة فى

القرن السادس عشر، هو أخطار التفكك والاضطراب الكامنين فى التحزب الطائفى، وفرصة سيطرة رجال الدين على الحكم الزمنى، إما من جانب الكلفنيين وإما من جانب الجزويت، وإحساسًا متزايدًا بالاستقلال الوطنى والوحدة الوطنية. على ذلك ففى الجماهير أفادت النظرية بوجه خاص كبؤرة تتجمع فيها العاطفة الوطنية وكتبرير دينى للواجب المدنى. ومن ناحية التركيب العقلى كانت ضعيفة بصورة ميئوس منها. غير أن البعض من دعاتها القادرين وجهوا نقدًا نشيطًا، وغير فعال أحيانًا. إلى النظرية المضادة التى ترى أن السلطة السياسية تكمن فى الشعب[١٢].

لم تكن الصعوبة المنطقية بالنسبة إلى نظرية الحق الإلهى أنها لاهوتية - إذ نادرًا ما زادت من هذه الناحية عن النظرية التى كانت تعارضها - ولكن كانت الصعوبة أن الشرعية الغريبة المعزوة إلى السلطة الملكية، تحدت التحليل أو الدفاع المبنى على العقل. فإضفاء سلطة إلهية على الملك معجزة فى جوهرها ويجب تقبلها بطريق الإيمان لا العقل. فمنصب الملك على حد قول جيمس الأول «سر خفى» ليس لرجال القانون ولا للفلاسفة أن يبحثوا فيه. ومن هنا كان من الصعب أن تبقى النظرية على قيد الحياة بعد أن توقف الاستشهاد بالنصوص المأخوذة من الكتاب المقدس، والتى كانت تعد أسلوبًا مشهورًا فى المناقشة السياسية. ومن هذه الناحية اختلفت عن نظرية العقد السياسى التى يمكن، برغم ما كان لها من صيغة لاهوتية، أن توضح بطريقة يمكن أن يتقبلها أى متعقل، ومن ثم يمكن أن تتيح الفرصة أمام تحليل فلسفى للالتزام السياسى.

كان معنى عرض الشرعية الملكية فى ضوء العمليات الطبيعية، أن سلطة الملك وراثية، تخمينا على أساس أن الاختيار من جانب الرب تجلى فى حقيقة المولد. لكن ابتداء من هذه النقطة أصبحت الحجة فى العادة قياسا متقنا وغير مقنع جدًا بين السلطة السياسية وسلطة الأب «الطبيعية» أو بين الاحترام الواجب للملك والاحترام الذى يدين به الأطفال لوالديهم. وبصراحة كان هذا القياس

عرضة للسخرية التى تناوله بها «جون لوك». ولعله برغم قدمه، لم يقنع أبدًا أى إنسان لم يكن على استعداد للاقتناع لأسباب أخرى. وإذ نطرح التشبيه جانبا، فالحجة فى تأييد الشرعية الملكية إنما أقامت ـ فحسب ـ من القاعدة الإقطاعية عن وراثة الطفل المبكر قانونا عاما من قوانين الطبيعة. ولكن هذه الحجة كانت للاعتراض على أساس أنه مهما تكن حقائق المولد والوراثة طبيعية، فإن توارث الأرض والسلطة قاعدة قانونية تختلف من بلد إلى بلد. ففى فرنسا استبعد قانون الفرنجة الساليين الوراثة فى أصلاب الإناث. وكانت قانونية فى إنجلترا. وهكذا كانت الحجة فى الموقف الغريب الذى يعنى أن الله يغير أسلوبه فى فرض الحق الإلهى فى الحكم حسب العادة الدستورية فى كل بلد.

وكان المذهب الأخلاقى القائل بإن الثورة ليس لها قط ما يبررها حتى ولو كان الحاكم زنديقًا، جزءًا عاديا من النظرية المستحدثة فى الحق الإلهى. غير أنه لم يهيىء أية علاقة منطقية بين الفرضين اللذين كانا يعتبران دائمًا مستقلين. فقد كان فى الإمكان الدفاع عن الطاعة العمياء، وغالبا ما حدث ذلك، على أسس مستمدة من المنفعة لا علاقة لها أيا كانت بالحق الإلهى. وكان يمكن أن يكون الإحساس الحى بصورة غير عادية بأخطار الاضطراب. هو ما يحتاج إليه من أجل جعل واجب الخضوع يبدو أعظم من غيره. وفضلا عن هذا قد يسلم بعض من دافعوا عن حق الملوك الإلهى، مثل «وليم باركلارى»، بأن فى الإمكان معاملة جريمة خاصة يرتكبها الملك كالتآمر لقلب الدولة، على أنها تنازل بناء عن العرش. ولكن هذا الأمر كان يجرى تصوره على أنه إمكانية استثنائية تمامًا. وعلى العموم أصبح الحق الإلهى يعنى أن واجب الرعية فى الخضوع واجب مطلق، ربما باستثناء ظرف فظيع تمامًا.

لم يكن واجب الطاعة العمياء يعنى أن الملك غير مسئول كلية، وأنه يستطيع أن يفعل ما يحلو له. فقد جرت العادة على التدليل على أن الملك مسئول بدرجة أعلى، نظرًا لأنه يشغل مركزًا على مما يشغله غيره من الناس. وكان المفترض أن

قانون الرب وقانون الطبيعة ـ وكما كان دائمًا ـ ملزمان له، وكان واجبه العام فى احترام قانون البلد موضع التأكيد بوجه عام. ولكن هذا الالتزام هو إزاء الله، ولا يمكن أن يكون الملك مسئولاً سواء فى داخل أو فى خارج عمليات القانون. سوف يحكم الله على الملك الطالح، ولكن يجب ألا يحكم عليه رعاياه أو أية هيئة بشرية مهمتها تنفيذ القانون، مثل مجالس طبقات الأمة أو المحاكم. القانون يكمن فى النهاية «فى صدر الملك». وأصبح هذا هو المشكلة السياسية النهائية بين نظرية الحق الإلهى ونظرية الحق الشعبى أو البرلمانى، حينما رسمت الخطوط لنضال دستورى بين الملك وهيئة تمثيلية.

چيمس الأول

برغم أن الصورة المستحدثة من الحق الإلهى موطنها فرنسا، فإنها ظهرت أيضًا فى أسكتلندا فى حوالى الوقت نفسه. وهنا كان الذى شرحها هو الملك نفسه، أى الأمير الذى أصبح فيما بعد چيمس الأول ملك إنجلترا الذى نشر فى عام ١٥٩٨ كتابه «القانون العقائدى للملكيات الحرة»(١٣) Trew Law of Free Monarchies هذا الكتاب يعكس التجارب التعسة التى مرت بأسرة چيمس وبشبابه هونفسه مع الكلفنيين الأسكتلنديين، كما يعكس مطالعته المؤلفات الجدلية التى أخرجتها الحروب الدينية فى فرنسا. ويقصد المؤلف من «الملكية الحرة» الحكم الملكى المتحدد من القمع من جانب الأمراء الأجانب ومن جانب رجال الشيع أو أمراء الإقطاع فى داخل المملكة. فالنضال الطويل بين ملوك سيتوارت والنبلاء الأسكتلنديين المشاغبين، وضروب الإذلال الأحدث عهدًا التى تعرض لها چيمس وأمه على أيدى البريزيتاريين (آصحاب المذهب المسيحى)، كلها تقدم توضيحا كافيا للأهمية التى كان يعلقها على هذا الرأى. ولقد قال ذات مرة إن البريزيتيرى الأسكتلندى «يتفق مع الملكية بمثل ما يتفق الله والشيطان». ومن جوهر الملكية أن تكون لها السلطة القانونية العليا على جميع رعاياها.

وعلى ذلك فالملوك حسب عبارة چيمس: «صور حية لله على الأرض».

مـركـز الملكيـة أسـمى شىء على الأرض؛ إذ ليس الملوك فـقط نواب الله على الأرض ويجلسون على عرش الله، ولكن حتى الله نفسه يدعوهم الآلهة»[١٤].

إنه أشبه بوالد بالنسبة إلى أطفاله، أو كراس بالنسبة إلى الجسد وبدونه لا يمكن وجود مجتمع مدنى لأن الشعب مجرد «جمع بلا رأس» وعاجز عن وضع القانون الذى يصدر عن الملك باعتباره المشرع لشعبه والذى أقامته العناية الإلهية. وعلى ذلك فالاختيار الوحيد هو بين الإذعان للملك والفوضى الكاملة. وبتطبيق نظريتها على أسكتلندا أكد چيمس أن الملوك وجدوا قبل أن كانت هناك طبقات أو صفوف من الناس، وقبل أن عقدت البرلمانات أو وضعت القوانين، وأنه حتى الملكية فى الأرض لم توجد إلا بطريق المنحة من الملك.

وهذا يستتبع بالضرورة أن الملوك هم الذين يخلقون القوانين ويصنعونها، وليست القوانين هى التى تخلق الملوك وتصنعهم[١٥].

ودعم هذا التأكيد بتاريخ هو موضع الشك الكثير ويبدو أنا ما يعنيه هو أن سلطة الملك كانت تعتمد فى الأصل على حق الغزو.

وبمجرد أن يرسخ حق الملك ينتقل إلى ورثته بطريق الميراث. وحرمان الوريث الشرعى غير جائز شرعا. ونظرًا لأن حق چيمس فى عرش أسكتلندا ثم فى عرض إنجلترا فيما بعد، كان وراثيا بالمعنى الدقيق، لهذا كان من الطبيعى أن يتشبث بهذا المبدأ الذى عبر فحسب عما للوريث فى القانون الإقطاعى من حق لا يمكن نزعه منه ولانقضه. وعلى ذلك فالصفة القانونية الجوهرية فى الملكية هى الشرعية كما يشهد بها التسلسل القانونى من الملك الشرعى السابق. وأصبح هذا هو المركز المميز لأسرة ستيوارت فى الحروب الأهلية الإنجليزية. ما من اعتبارات تتصل بالمنفعة يمكن أن تلغى حقًا وراثيًا صحيحًا، بل ولا تبطله حتى ثورة ناجحة، وما من قانون للتقادم يسرى على الوريث الشرعى. وبعبارة موجزة، فصفة الملك سمة خارقة للطبيعة، لا ينبغى تفسيرها ولا المجادلة بشأنها. وفى عام ١٦١٦ أبلغ چيمس قضاته فى محكمة النجم «Star Chamber»:

لا يجوز شرعًا المنازعة فيما يتعلق سر سلطة الملك، لأن معنى ذلك هو الخوض فى ضعف الأمراء، وإزالة الاحترام الخفى الذى هو من حق الذين يجلسون على عرش الرب[16].

كان چيمس يسلم دائمًا بأنه مسئول على أعلى مستوى، ولكنه مسئول أمام الله وليس أمام رعاياه. وكان يعترف بالنسبة إلى المسائل العادية، أن على الملك أن يكن لقانون البلد نفس الاحترام الذى يطالب به رعاياه، ولكن هذا رضوخ اختيارى لا يمكن إكراهه عليه.

ربما كان أفضل توضيح للماهية لنظرية الحق الإلهى باعتبارها دفاعًا عن الاستقرار الوطنى ضد الانقسام المهدد به، أن النظرية لم تكن واسعة الانتشار فى إنجلترا فى عصر التيودور. فبرغم الاختلافات بين الكلفنيين والإنجليكيين حول صحة التفوق الملكى فى الكنيسة الوطنية، لم يكن هناك فى أى وقت سابق على موت إليزابث (الأولى) أى تهديد خطير للسلام الداخلى والنظام فى المملكة. ففى القرن السادس عشر لم يتخذ الكلفنيون الإنجليز الفلسفة المعادية للملكية والتى كان تميز الكلفنيين الفرنسيين والأسكتلندنيين. ومن جهة أخرى لم يتوافر لدى الإنجيلكيين بعد، دافع خاص على أن يدعموا الطاعة العمياء بمذهب الحق الملكى الذى لا يمكن نقضه. فالمثال الرهيب الذى ضربته الحروب الأهلية فى فرنسا هيأ أساسًا كافيا للدفاع عن الطاعة العمياء على أسس رزينة مستمدة من المنفعة. والاستقرار الفعلى وسلطة ملوك اليتودور التى لم تكن موضع شك، جعل نظرية الحق الإلهى غير ضرورية. وتغير الموقف فى القرن السابع عشر حين تطلب نشوب الحرب الأهلية دفاعًا عن المقاومة على أساس الحق الشعبى وتفنيدًا لذلك الموقف. إذًا أصبح الحق الإلهى للملك مشتركًا بين رجال الدين المدافعين عن آل ستوارت. ومع كل، كانت المواقف فى فرنسا وإنجلترا مختلفة اختلافًا جوهريًا لأن العاطفة الوطنية فى إنجلترا كان قضاة القانون العام أو البرلمان يحسنون على الأقل تمثيلها بمثل ما يمثلها الملك. لم تكن المسألة هى الوحدة الوطنية ضد التفكك، وإنما كانت أى أداة دستورية يجب أن تدافع عن

الوحدة الوطنية. لم يكن ثمة سبب يدعو إلى أن تحيط قدسية خاصة بملك إنجليزى؛ والحقيقة أن نظرية الحب الإلهى كانت ذات أهمية يسيرة فى النظرية السياسية الإنجليزية.

هوامش الفصل التاسع عشر:

(١) الظاهر أن اسم monarchomach اخترعه وليم باركلاى William Barclay فى كتابه De regno et regali potestate (١٦٠٠) ليصف آى كاتب برر حق المقاومة. وهو لا ينطوى على معنى الاعتراض على الملكية بصفتها هذه.

(٢) عندما أظهر سقوط فرع أسرة «فالوا» إن من المرجح اعتلاء هنرى أمير نافار البروتستانتى العرش، اتخذت مجموعة من الكتاب الكاثوليك المعادين للملكية، الحجة التى سبق أن استخدمها البروتستانت. والمؤلفات الرئيسية هى: De Justs Henrici III abdicatione (1589) الذى وضعه بوشيه Boucher.

De Justa reipublicas Christianae in reges impios et haereticos outhoritate (1592).

والكتاب الأخير لمؤلف يستخدم الاسم المتسعار Rosaseus ولعله وليم رينولدزWilliam Rainolds .

(٣) De Jure magistratuum in subditos، وكذلك فى الفرنسية بعنوان Du droit des magistrats sur les suiets موضوع شخصيةA. Elkan الذى يرجع أنه نشر فى عام ١٥٧٤ . ولقد ناقش أ. الكان المؤلف وفى كتابه Die Publizustik der Batholcmsusnacht (١٩٠٥)، ص ٤٦ وما بعدها.

(٤) كانت هناك طبعة فرنسية فى عام ١٥٨١ وترجمة إنجليزية ١٦٤٨، ،غالبًا ما تكرر ـ ذلك وأعيد طبع هذه مع مقدمة بقلم هـ.ج. لاسكى: Defen of Liberty against Tyrants (لندن، ١٩٢٤). نشر الكتاب تحت الاسم المستعار ستيفن جونيوس بروتوس، أصبحت شخصية المؤلف موضع الجدل منذ القرن السادس عشر. ونتيجة مقال فى «قاموس» بايل، كان يعزى من قبل إلى هوبير لانجيه Hubert Languet ولكن منذ البحث الذى قدمه ماكس لوسن Max Lossen فى محاضر الجمعية الملكية ببافاريا فى عام ١٨٨٧ جرت العادة بنسبته إلى فيليب دى بليسى ـ مورناى Philippe du Plessis - Mornay. ونسبة الكتاب إلى لانجيه بعثها حديثًا من جديد أرنست باركر فى The Authorship of the Vindiciae contra tyrannos فى Cambridge Historical Journal، المجلد الثالث (١٩٣٠)، ص ١٦٤ وما بعدها، وأيدج ج. و. ألن W. Allen. فى كتابه «تاريخ الفكر السياسى فى القرن السادس عشر» (١٩٢٨)، ص ٣١٩، حاشية ٢، الشك فى كلتا الحالتين. وعن مجموعة المؤلفات الفرنسية كلها. انظر الن، المصدر السابق، ص ٣١٢وما بعدها.

(٥) Ed. by Laski, pp. 70f.

(٦) Pp. 139 F.

(٧) Pp. 145 F.

(٨) حلله نوتلى Motley فى كتابه «قيام الجمهورية الهولندية».

Rise of the Dutch Republic, Pr. 6, ch. 4.

(٩) فى المجلد الأول فى كتابه Disputations (١٥٨١): De Summo Pontifice، وزيد إتقانًا فى كتابه: De Potestate Summi Pontificis (١٦١٠).

(١٠) De rege et regis institutionse, 1599.

(١١) Tracatus de legibus ac deo legislatore, 1621.

(١٢) أتقن توضيح لنظرية الحق المقدس قدمه وليم باركلاى William Barclay وهو اسكتلندى أقام طويلا فى فرنسا، وذلك فى كتابه De regno et regali potestate «الملك والسلطة الملكية» (١٦٠٠).

(١٣) The Poilitical Works of James I. Introduction by C.H. McUwain. Cambridge, Mass., 1918.

(١٤) Works، ص ٢٠٧.

(١٥) شرحه، ص ٦٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ٣٢٣.

(مراجع مختارة)

A History of Political Thought in the Sixteenth Centry. By J.W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part III.

The French wars of Religion: Their Poltical Aspcts. By E. Armst rong. 2d ed. London, 1904.

"God and the Secular Power". By Summerfield Baldwin. In Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain. Cambridge, Mass., 1936.

"A Huguenot Theory of Politics: The Vindiciae contra tyrannos". By Ernest Barker. In Church, State, and Study. Lonodn, 1930. Reprinted as Church, State, and Education. Ann Arbor, Mich., 1957.

Political Liberty: A History of the Conception in the Middle Ages and Modern Times. By A.J. Carlyle. Oxford, 1941.

The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion, with special Reference to the Thought and Influence of Pierre Juriev. By Guy Howard Dodge. New York, 1947.

Studies of Political Thought from to Grotitus, 1414-1625. By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1923. Chs. 5, 6.

"Political Thought in the Sixteenth Century". By John Neville Figgis.
In the Cambridge Modern History, Vol. III (1904), ch. 22.

The Divine Right of Kings. By John Neville Figgis. 2d ed., Cambridge, 1914.

Natural Law and the Theory of Society, 1500 - 1800. By Otto Gierke. Eng. trans. by Ernest Barker. 2 vols. Cambridge, 1934. (From Das deutsche Genossenschaftsrecht, Vol. IV). Ch. I.

The Social Contract. By J.W. Gough. 2d ed. Oxford, 1957. Chs. 5-6.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and seventeenth Centuries. Ed. by F.I.C. Hearnshaw. London, 1926. Chs. 1,4,5.

Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide. By Oscar Jaszi and John D. Lewis. Glencoe, III., 1957. Ch. 6.

The Political Works of James I. Ed. by C.H. Mc Ilwain. Cambridge, Mass., 1918. Introduction.

L'essor de la phiolosphie politique au XVIe siècle. By Pierre Mesnard. Paris, 1951.
"The Reformation in France". By A.A. Tilley. In the Cambridge Modern History, Vol. II (1903), Ch. 9.
Studies in the French Renaissance. By Arthur A. Tilley. Cambridge, 1922. Ch. 11.
Les théorirs sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion. By Georges Weill. Paris, 1891.
King James VI and I. By D. Harris Willson. London, 1956.

الفصل العشرون
چان بودان

كانت معظم الكتب عن السياسة والتى أخرجت فى فرنسا فى الربع الأخير من القرن السادس عشر، رسائل جدلية، تخلو من التحيز ومن الأصالة الفلسفية. لكن كان هناك مؤلف باسم: «ستة كتب عن الجمهورية» Six livers de la république نشره چان بودان فى عام ١٥٧٦[1]، وهو كتاب أقل تعرضا للزوال. وهذا الكتاب أيضًا سببه الحروب الأهلية وكتب لغرض معروف هو تقوية الملك. ولكن بودان حقق ترفعًا غير عادى عن التحزب الدينى، وجاهد من أجل وضع مذهب فلسفى من أفكار سياسية، وعلى الرغم مما ساده من تشوش، فقد أخرج على الأقل كتابه من طائفة الأدب الجدلى. ففى «الجمهورية» وضع بودان نصب عينيه مهمة يؤديها للسياسة الحديثة لا تقل طموحًا عما فعله أرسطو للسياسة القديمة؛ وبينما لا يمكن عقد المقارنة بصورة جادة، إلا أن الكتاب أحرز شهرة عالية فى عصره وأفرد له جميع العلماء مكانا هاما فى تاريخ الفكر السياسى. وترجع أهمية الكتاب إلى أنه أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث تركتها نظرية الحق الإلهى، بأكثر مما ترجع إلى محاولته المتقنة إحياء مذهب أرسطو. ولكنه إذ فعل هذا أدى إلى تحليل للسيادة وإلى إدراجها فى النظرية الدستورية.

التسامح الدينى

يمكن وصف «الجمهورية» بأنه دفاع عن السياسة ضد الأحزاب. فهو إذ نشر بعد أربع سنوات فقط من مذبحة «سان بارتلوميو»، شكل الإنتاج الفكرى الرئيسى لمجموعة متزايدة من مفكرين معتدلين يعرفون باسم «السياسيين» Politiques، رأوا فى السلطة الملكية عماد السلم والنظام، ولذلك سعوا إلى أن يدفعوا الملك باعتباره مركزًا للوحدة الوطنية، فوق جميع المذاهب الدينية، والأحزاب السياسية. كانوا من جهة، يمثلون الاتجاه نحو الحكم القوى، وهو الاتجاه الذى يأتى دائمًا فى وقت يسود فيه الاضطراب، ولكن مركزهم فى القرن السادس عشر كان أخطر من هذا، فقد كانوا من الأوائل الذين تصوروا إمكانية السماح بوجود أديان عدة فى داخل دولة واحدة. وبرغم أنهم فى الأغلب من الكاثوليك، إلا أنهم قوميون قبل كل شىء، وعلى استعداد فى تفكيرهم السياسى إلى مواجهة أصلب حقيقة سياسية فى ذلك العصر، ألا وهى أن انقسام المسيحية لا يمكن إصلاحه، وأنه ما من فرقة واحدة تقدر على إقناع الفرق الأخرى أو قمعها. ومن ثم كانت السياسة التى دعوا إليها إنقاذ ما يزال فى الإمكان إنقاذه من الحطام، والسماح بالاختلافات الدينية التى لا يمكن شفاؤها والإبقاء على تماسك القومية الفرنسية حتى ولو ضاعت وحدة الدين. هكذا كانت سياسة لوبيتال L'Hopital مستشار «كاترين دى مديتشى» فى مستهل الحروب الأهلية، وهكذا كانت السياسة العامة للتسوية، والتى سادت فى عهد هنرى الرابع. وبقدر سلامة هذه السياسة بدت فى نظر معظم الناس فى القرن السادس عشر مخالفة للدين، ووصف «السياسيون» من جانب أحد أعدائهم بأنهم «أولئك الذين آثروا السكينة فى المملكة أو فى بيوتهم على خلاص أرواحهم، والذين يفضلون أن تظل المملكة فى سلام بدون الرب على أن تكن فى حرب مع وجوده». فى هذه السخرية عنصر من الحقيقة. فمن المحقق أن السياسيين أوصوا بالتسامح الدينى كسياسية بدلا من التوصية به كمبدأ أخلاقى. لم ينكروا أبدًا حق الدولة فى الاضطهاد أو لم يشكوا فى مزايا وجود دين واحد. ولكنهم أدركوا أن الاضطهاد

الدينى وأدانوه على هذا الأساس المستمد من مبدأ المنفعة. وكان بودان بوجه عام منتميًا إلى هذه المجموعة، وقصد بكتابه أن يؤيد سياستهم فى التسامح، وأن يقدم أساسًا معقولاً لسياسة مستنيرة بالنسبة إلى مسائل عملية كثيرة نشأت فى عصر ممزق ومشتت. ولكنه بالتأكيد لم يكن انتهازيا. كان المقصود من «الجمهورية» توفير مبادئ النظام والوحدة التى يجب أن تقوم عليها دولة يسودها النظام.

كانت فلسفة بودان مزيجا غريبا من القديم والجديد، شأنها شأن جميع الفكر الفلسفى فى القرن السادس عشر. لم يعد بودان ينتمى إلى العصور الوسطى دون أن يصبح حديثا. فبحكم مهنته كرجل قانون كسب عداء زملائه من القانونيين بالدعوة إلى دراسة تاريخية ومقارنة للقانون، بدلا من الانصراف الخالص إلى نصوص القانون الرومانى. وأصر على وجوب دراسة كل من القانون والسياسة فى ضوء بيئة الإنسان المادية والمناخ والتضاريس والجنس وليس فى ضوء التاريخ فحسب. ومع كل، يمتزج بهذا الاقتراح ذى الرنين الحديث جدًا، اعتقاد راسخ فى أن البيئة تتضمن تأثير النجوم، ويمكن فهمها من حيث علاقتها بتاريخ الدول عن طريق دراسة علم التنجيم. فكمدافع بشكل مباشر عن التسامح الدينى والإدارة الليبرالية المستنيرة، كان بودان كذلك مؤلف كتاب عن السحر أراد به أن يستخدمه قضاة التحقيق فى كشف الساحرات ومحاكمتهن. وإذ غالبًا ما اتخذ موقف النقد والشك وهو يحلل المصادر التاريخية، كان على استعداد لأن يتقبل كل أسطورة شعبية عن المؤامرات الشيطانية التى يدبرها أولئك الذين باعوا أنفسهم للشيطان. وبرغم دفاعه عن سياسات تستهدف رفاهية الشعب المادية والاقتصادية، وبرغم أنه وضع كتابا اعتبر أحدث مؤلف فى علم الاقتصاد، إلا أنه لا يزال قادرًا على أن يشحن العالم الطبيعى بالأرواح والأشباح والشياطين الذين تتوقف على تصرفاتهم حياة الناس فى كل منعطف. وبرغم نقده لجميع المذاهب الدينية بلغ من توازنه فى أحكامه أن أحدًا لم يعرف إن كان بروتستنتيا أو كاثوليكيا، وشك البعض فى أنه يهودى أو كافر، إلا أنه كان متدينا إلى حد

بعيد بحكم المزاج والاعتقاد[٢]. كان فكر بودان مزيجا من الخرافة، والمذهب العقلى، والصوفية، ومذهب المنفعة، وعلم الآثار القديمة.

وفى فلسفته السياسية اضطراب مشابه. ويبدو واضحًا أنه اعتقد هو نفسه أنه يتبع منهجًا جديدًا ينحصر سره فى الربط بين الفلسفة والتاريخ، فيقول «تموت الفلسفة من الجمود وسط تعاليمها عندما يبعث التاريخ فيها الحياة». وانتقد مكيافللى بسبب إغفاله الفلسفة، وإلى هذا عزا اتجاه كتاباته اللاأخلاقى. ومن جهة أخرى، كان بودان يستشعر الضجر من السياسة الطوباوية كالتى وجدها عند سير توماس مور وأفلاطون. كان مثله الأعلى مادة تجريبية فى إطار من مبادىء عامة، فعلى الحقيقة أن تكسب الصلابة والعقل معنى. هذا التصور للفلسفة السياسية استمده من أرسطو، ويجب التسليم بأن تصور بودان للمهمة كان أوسع منه عند أى كاتب آخر فى زمانه. ولسوء الحظ لم يكن إنجازه مساويا لمقاصده. فلم يكن لديه مذهب واضح فى تصوره، يستطيع به أن يرتب مادته التاريخية. فكتاب «الجمهورية»، وفى الواقع كتبه بوجه عام، تفتقر إلى التنظيم، وترتيبها سىء، وكثيرة التكرار وغير مترابطة، وإن استطاع فى بعض أجزاء أن يكون واضحًا وقاطعًا. وفضلا عن هذا أغرق قارئه فى فيضان من الأمثلة التاريخية والإحصاءات والمقتطفات، وشروح للقانون والنظم مستمدة من سعة اطلاع رهيبة. إن الإهمال الذى لحق بكتبه خلال قرن من وفاته، كان راجعا بوجه خاص إلى كونها عديمة الشكل ومملة بصورة لا تحتمل. وقدرة بودان على العرض الأدبى معدومة بالفعل، وكانت قدرته التنسيقية سهولة فى التعريف الشكلى بدا من أن تكون قدرة حقيقية على البناء الفلسفى، وبرغم بصر صادق فى التاريخ وسير الأنظمة، كان عالم آثار أكثر منه مؤرخ فلسفى.

الدولة والأسرة

إن ما نلقاه فى «الجمهورية» من ترتيب، كان مستعارًا من أرسطو برغم أن

معالمه طمستا استطرادات لا تكاد تنتهى. بدأ بودان يبحث الغاية من الدولة، ثم الأسرة ومعها الزواج، وعلاقة الأب والأطفال، والملكية الخاصة والرق، وهذه جميعًا اعتبرها نواحى من الأسرة. غير أن الجزء الافتتاحى كشف على الفور عن ضعفه فى تكوين فلسفة سياسية تنسيقية. لم تكن لديه نظرية واضحة فى الغاية من الدولة، وعرفها بأنها «حكومة شرعية من أسر عدة ومن ممتلكاتها المشتركة، ولها سلطة غالبة». ويقال إن كلمة شرعية تعنى عادلة أو متمشية مع قانون الطبيعة، وتميز الدولة عن جماعة متمردة مثل عصابة من اللصوص. غير أن بودان كان غير محدد جدًا من ناحية الغاية التى يجب على السلطة السيادية أن تسعى إليها بالنسبة إلى رعاياها. لقد رأى أن أرسطو لم يكن مرشدًا مأمونًا هنا، إذ من المستحيل فى دولة حديثة تحقيق الغايات التى كانت تسعى إليها دولة المدينة، ومن هنا قال إن سعادة المواطنين أو خيرهم ليس غاية يمكن تحقيقها. إلا أنه لم يكن راغبًا فى قصر الدولة على السعى وراء مزايا مادية ونافعة من قبيل السلم وأمن الملكية، إن للدولة روحًا فضلا عن جسد، والروح أسمى برغم أن احتياجات الجسد أشد إلحاحًا. والواقع أن بودان لم يقدم أبدًا عرضا واضحا لهذه الغايات العليا التى تتوخاها الدولة. وكانت النتيجة قصورًا خطيراً فى مذهبه. نظرًا لأنه لم ينجح أبدًا فى أن يشرح بدقة الأسباب التى يرجع إليها التزام المواطن بطاعة الملك.

ونظرية بودان فى الأسرة جزء مميز لمؤلفه، ولكن من العسير أيضًا ربطها بنظرية السيادة. كان يعتبر الأسرة ـ المكونة من الأب والأم والأطفال والخدم مع الملكية المشتركة ـ مجتمعًا طبيعيا تنشأ منه جميع المجتمعات الأخرى. وإذ يقتفى أثر الفكرة الرومانية عن أن فقه الدولة ينتهى على عتبة البيت، اقترح بشكل جاد إحياء ما كان لرئيس الأسرة من سلطات بالغة التطرف على من يعولهم، مع الإشراف الكامل على الأشخاص وممتلكاتهم وحتى على حياة أطفاله وفى الوقت نفسه أضاف إلى هذا تفنيدًا ممتازًا لكل من حق الرق ومنفعته. فالأسرة تكون وحدة طبيعية يكمن فيها بالفطرة الحق فى الملكية الخاصة، ومنها تتكون الأسرة

والمجتمعات الأخرى كافة. وعرف الدولة بأنها حكومة من الأسر، ورئيس الأسرة هو الذى يصبح مواطنًا عندما يخرج من البيت ويعمل بالتعاون مغ غيره من رؤساء الأسر. وتنشأ روابط كثيرة من الأسر للدفاع المشترك والسعى وراء مزايا متبادلة ـ القرى، المدن، المؤسسات من مختلف الأنواع ـ وعندما توحدها سلطة ذات سيادة، فعندئذ تتكون دولة. وكقاعدة، عزا بودان التكوين الفعلى لهذه الرابطة الأخيرة إلى القوة، وإن لم يكن من رأيه بالتأكيد أن مبرر تلك السيادة أو الحكم الشرعى، هو قوتها فحسب.

فى هذا الاشتقاق للدولة يكون فهم دافع بودان أسهل من فهم منطقه. فقد كان فى تكوينه قدر كبير من الفكرة البيوريتانية عن الرقابة، وكان يقصد بسلطة الأب أن تكون وسيلة للتطهر الاجتماعى. لكن أهم من هذا رغبته فى بناء حاجز منيع لحماية الملكية الخاصة. فالشيوعية فى نظريات أفلاطون «ومور» وفى الأساليب التى كان المفترض أن منكرى التعميد يمارسونها، كانت موضع النقد المتكرر من جانبه، واعتبر الملكية من صفات الأسرة. فالأسرة هى المجال الخاص، والدولة هى المجال أو المشترك، ومن هنا كان يهدف إلى فصل جذرى بين الاثنتين. كان يعتقد أن السيادة تختلف من حيث النوع عن الملكية، فليس الأمير وبأى معنى، مالكا للأرض العامة ولا يستطيع التنازل عنها. فالملكية للأسرة، والسيادة للأمير وكبار موظفيه. وبتطور النظرية فأن حق الملكية الموجودة بالفطرة فى الأسرة، يضع قيدًا محددًا حتى على سلطة الملك. ولسوء الحظ بالنسبة إلى وضوح النظرية، أن من المستحيل أن نرى على أى أساس يرتكز حق الأسرة هذا الذى لا ينقض. كانت حجة بودان فى تأييد سلطة الأب، تستند إلى حد كبير إلى السند وتتكون من مقتطفات اقتبسها من الكتاب المقدس والقانون الرومانى. وبالنسبة إلى الباقى اقتصر على انتهاج طريق أرسطو؛ إذ يدلل على أن الرجال تجسيد للعقل، وذلك مقابل طبيعة النساء الأقرب إلى الانفعال العاطفى ومقابل قصور الأطفال. كان بالطبع يعتبر حق الملكية متأصلا فى قانون الطبيعة. ويجوز القول بدون الكثير من المبالغة، أن بودان جعل اقتناء الملكية حقا

طبيعيا، على غرار ما فعل لوك، عدا أنه فطرى فى الأسرة وليس فى الفرد. ولكن ربط حق فى الأسرة لا يمكن نقله منها بسلطة مطلقة فى الدولة، أثار صعوبة منطقية لا يمكن تخطيها.

لو أن غرض بودان كان حقا أن يفرق بوضوح بين سلطة الملك السياسية وما لرؤساء الأسر من حقوق خاصة وسلطات، لوجب أن يتمعن بعناية فى الانتقال من تلك التجمعات التلقائية من الأسر حيث لا وجود لسلطة ذات سيادة، إلى الدولة حيث توجد هذه السلطة. والحقيقة لم تكن لديه نظرية واضحة عن هذا الانتقال، بمثل ما لم تكن لديه نظرية واضحة عن الغايات التى ينبغى أن تسعى الدولة إلى تحقيقها. لقد عزا الأسرة وتلك التجمعات من الأسر مثل القرية أو المدينة إلى حاجيات الناس ورغباتهم الطبيعية ـ:الشهوة الجنسية، العناية بالنسل، الدفاع، والنزعة الفطرية إلى الاجتماع. وعزا فى العادة نشأة الدولة إلى الغزو، ومع ذلك كان بعيدًا بقدر الإمكان عن الاعتقاد بأن القوة تبرر نفسها أو أنها تشكل الصفة الأصلية للدولة بعد تأسيسها. فقد تسبب القوة الغالبة قيام عصابة من اللصوص ولكنها لا تسبب قيام دولة.

ولكن أية حاجات طبيعية تسبب نشوء الدولة، خلاف الحاجات التى توفرها الأسرة والمجموعات الأخرى، أو السبب الذى من أجله ينبغى أن يطيع المواطن ملكه، أو بالضبط طبيعة التغيير الذى يحول مجموعة من الأسر إلى دولة حقيقية ـ كل هذا تركه بودان غامضا. النقاط الوحيدة الواضحة تماما هى أنه لا يمكن وجود الدولة المنظمة قبل الاعتراف بسلطة لها السيادة. وأن الوحدات التى تتكون منها هى الأسر. وكان هذا عيبًا كبيرًا فى البناء النظرى، لأن نظريته فى السيادة بقيت قائمة فحسب كتعريف لشىء يوجد أحيانا ولكنه دون تفسير له. لقد استبعد التفويض من جانب الرب وهوما قدمته نظرية الحق الإلهى كأساس تقوم عليه سلطة الملك، ولكنه لم يملأ الثغرة بتفسير طبيعى.

من المتفق عليه بوجه عام أن ما قرره بودان فى مبدأ السيادة، هو أهم جزء من فلسفته السياسية. فهو يرى فى وجود السلطة ذات السيادة العلامة التى تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى التى تشكلها الأسر. ومن ثم بدأ بتعريف المواطنة بأنها الخضوع لعاهل. والأفكار التى تعرف الدولة هى العامل والرعية، وهى فكرة تضع بصورة منطقية العلاقات الاجتماعية والأخلاقية والدينية خارج حدود النظرية السياسية. وكما أكد بودان قد تقوم علاقات أخرى لا حصر لها بين المواطنين خلاف الخضوع لعاهل مشترك، ولكن الخضوع هو الذى يجعلهم مواطنين. قد تكون أول لا تكون لهم لغة وديانة مشتركة. وقد تكون لمجموعات شتى منهم قوانين خاصة أو أعراف محلية يبيحها لهم الملك. وقد يكون لأهل مدينة امتيازات أو إعفاءات معترف بها، وقد يسمح لهيئة جماعية أن تضع قواعدها وتنفذها لأغراض معينة. ويطلق بودان على تجمع من هذا النوع حيث يتشابه القانون واللغة والدين والعرف، اسم «مدينة» Cité وهو مصطلح يطابق تقريبا فكرة أمه، على الأقل بمعنى أنه يوحى باتحاد اجتماعى بدلامن رابطة سياسية رسمية. والمدينة Cité ليس دولة (République) فالأخيرة لا توجد إلا حيث يخضع المواطنون لحكم ملك مشترك. والعلاقة واضحة بين هذا التصور ومشكلات عصر بودان السياسية. فعلى نهج «السياسيين» يؤكد أن الرابطة السياسية قد تكفى نفسها بنفسها حتى لو كانت الجماعة السياسية تقسمها فوارق الدين واستمرار وجود الإعفاءات المحلية والعرفية والطبقية. والعنصر الجوهرى بالجماعة السياسية هو وجود عامل مشترك.

وكانت خطوة بودان الثانية أن يعرف السيادة بأنها «سلطة عليا على المواطنين والرعايا. لا يحد منها القانون». وأن يحلل فكرة السلطة العليا. فهى أولا دائمة تمييزًا لها عن أية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنية محددة. وهى لا تفوض أو تفوض بدون قيد أو شرط. ولا يمكن التصرف فيها ولا تخضع للتقادم.

ولا يحد منها القانون لأن العاهل مصدر القانون. ولا يستطيع الملك أن يربط نفسه أو خلفاءه، ولا يمكن أن يكون مسئولا قانونا أما رعاياه برغم أن بودان لم يشك فى أن العاهل مسئول أمام الله ويخضع لقانون الطبيعة. إن قانون البلد هو ببساطة أمر يصدر عن العاهل، ومن ثم فأى تقييد لسلطة إصدار الأمر يجب أن يكون خارجًا عن نطاق القانون فالصفة الأصلية للسيادة هى سلطة وضع القوانين للمواطنين بصفتهم الجماعية أو لكل منهم على حدة. والصفات الأخرى ـ سلطة إعلان الحرب وعقد معاهدات السلام، وتعيين كبار الموظفين، والقيام بدور محكمة آخر درجة، ومنح الإعفاءات، وسك العملة، وفرض الضرائب ـ هذه كلها نتائج مترتبة على مركز العاهل بوصفه رئيس الدولة القانونى. وكما حرص بودان على إيضاحه، فهذا أيضا يعنى ضمنا سيطرة الحاكم على القانون المألوف والذى يقره عن طريق السماح بوجوده. وفى رأى بودان أن القانون يمكن أن يغير العرف ولكن لا يمكن أن يغير القانون. هذا المبدأ عن رياسة قانونية موحدة باعتبارها علامة تدل على دولة حقيقية، طبقة بودان بوضوح كبير على النظرية القديمة فى أشكال الحكم. من وجهة نظره فإن كل حكومة لا يراد أن تقع فريسة للفوضى. أى كل «دولة على درجة طيبة من التنظيم». يجب أن يكون فى موضع ما منها هذا المصدر للسلطة الذى لا يقبل الانقسام. ومن ثم لا يمكن أن تتباين أشكال الحجم المختلفة إلا من ناحية المكان الذى توجد فيه هذه السلطة. ليست هناك أشكال من الدولة وإن كانت هناك أشكال من الحكم. ففى الملكية تكمن السيادة فى الملك وعلى ذلك تكون وظيفة مجالس الطبقات استشارية فقط وهو ما كانت الحال فى فرنسا وإنجلترا كما اعتقد بودان. ومن الضرورى أن يستشير الحكام مستشاريهم ولكن لا يمكن أن يكون هذا تفويضا، ولا يمكن أن يلتزم الحاكم قانونا بالمشورة التى تقدم إليه. فإذا تقيد ملك بقانون يصدره مجلس الطبقات، ففى هذه الحالة تكمن السيادة حقيقة فى المجلس وتكون الحكومة طبقة أرستقراطية، وهذا فى رأى بودان، هو الحال فى الإمبراطورية القائمة فى أيامه. كذلك إذا كانت سلطة الحسم والتنقيح النهائية تكمن فى نوع من الهيئة

الشعبية فعندئذ تكون الحكومة ديموقراطية. وباختصار ليس ثمة شىء من قبيل دولة مختلطة. فإما ألا تكون هناك سلطة متفوقة لا تنقسم، وفى تلك الحالة لن تكون هناك دولة منظمة، وإما أن تكمن هذه السطة فى موضع ما سواء أكان ملكًا أو مجلسًا أو شعبًا. إن معالجة بودان لأشكال الحكم تنطوى على تفرقة واضحة المعالم بين الدولة والحكومة. فالدولة تنحصر فى تملك السلطة ذات السيادة. وتنحصر الحكومة فى الجهاز الذى تجرى ممارسة مثل هذه السلطة عن طريقه. قد يعهد العاهل بسلطته إلى جهات عدة وبذلك يحكم حكمًا شعبيًا، بينما قد تحكم الديموقراطية حكمًا استبداديًا.

كذلك طبق بودان نظرية السيادة وهو يناقش الأجزاء التباعة من الدولة. ففى الملكة يجب أن تكون وظائف البرلمان استشارية. وكذلك يعهد الحاكم لكبار الموظفين بالسلطة التى يمارسونها. كذلك فإن جميع الهيئات الجماعية فى داخل الدولة - الهيئات الدينية، البلديات، والشركات التجارية - تدين بسلطاتها وامتيازاتها إلى إرادة الحاكم. ولقد أخذ بودان قضية مسلمة وجود أعداد كبيرة من أمثال هذه الهيئات، وهو ما كان طبيعيا فى زمنه، وأخذ قضية مسلمة أيضًا تملكها سلطات كبيرة فى إدارة شئونها. بل وكان يحبذ مثل هذه السياسة القائمة على اللامركزية العملية. إن ما كان أشد اهتمامًا بتأكيده هو أن جميع الهيئات الجماعية لا توجد إلا بإذن الحاكم أن جميع سلطاتها مستمدة من رضاه. وكما فى حالة القانون المعتاد فإن سلطات الجمعيات مستمدة بصورة بناءة من الدولة، حتى وإن استندت إلى عرف قديم وليس إلى براءة أو قانون. لقد كان من أغراض «الجمهورية» الأولية تمثيل ملك فرنسا على أنه رئيس التنظيم السياسى بأسره برغم أن بودان لم يرغب فى إحداث تدمير جذرى للجمعيات القديمة على نحو ما حدث بالفعل فى زن الثورة الفرنسية. كان غرضه أن يجعل موضع قدم لحقوق الملكية ضد جميع مخلفات العصر الإقطاعى. ومما له مغزاه أنه عامل مجلس الطبقات على أنه إحدى الجمعيات فحسب التى يسمح بها الحاكم، هى والشركات التجارية والهيئات الكنسية.

القيود على السيادة

العرض السابق لنظرية بودان فى السلطة السيادية لا يأخذ فى الحسبان سوى تلك الأجزاء المستقيمة من حجته والخالية من الصعاب. غير أن الحجة فى مجموعها لم تكن بالتأكيد بمثل هذه البساطة ولكنها اشتملت على نواحى خلط خطير يجب ملاحظتها حتى تكتمل الصورة. على العموم كانت السيادة عند بودان تعنى حقاً دائمًا، فى وضع القانون وتفسيره وتنفيذه، لا يقيده إنسان وغير مشروط، وكان يعتقد أن وجود مثل هذا الحق لازم لأية دولة منظمة ويشكل الفارق الذى يميز هيئة سياسية متطورة عن مجموعات أكثر بدائية. ولكن ممارسة السلطة ذات السيادة والتى اعتبر أن لها ما يبررها، لم تكن يقينا مطلقة على النحو الذى تعنيه تعاريفه، والنتيجة هى سلسلة من القيود تشيع قدرًا كبيرًا من الاضطراب فى نظريته النهائية.

فأولا لم يشك بودان أبدا فى أن الحاكم مقيد بقانون الرب وقانون الطبيعة. وبرغم تعريفه القانون بأنه مجرد عما ناشىء عن إرادة الحاكم، لم يفترض أبدا أن فى إمكان الحاكم أن يخلق الحق بمجرد أن يقول له كن فيكون. فبالنسبة إليه وإلى جميع معاصريه يقف قانون الطبيعة فوق قانون البشر ويضع للحق مستويات معينة لا يمكن أن تتغير، ومراعاة هذا القانون هى التى تميز الدولة الحقيقية عن مجرد العنف الحقيقى. ليس من سبيل بالطبع إلى جعل الحاكم مسئولا قانونا عن خدق قانون الطبيعة. ومع كل يفرض عليه قانون الطبيعة بالفعل بعض قيود معينة، وبوجه خاص يطالبه أن يفى بالاتفاقات وأن يحترم الملكية الخاصة. قد تنطوى الاتفاقات التى يدخل فيها الحاكم على التزامات سياسية قبل رعاياه أو الحاكم الآخرين، وفى مثل هذه الحالات لم يساور بودان شك فى التزام الحاكم بها. كلن من العسير، إن لم يكن من المستحيل، عليه أن يبقى التزامات الحاكم هذه على مستوى أخلاقى لا غير وبذا يفصلها من الالتزامات القانونية والسياسية. فمثلا، ماذا يكون واجب الموظف المسئول إذا أمر

الحاكم بشىء يتعارض مع القانون الطبيعى؟ لم يشك بودان فى إمكان وجود حالات هى من البشاعة بحيث ينبغى عصيان الحاكم. ولقد فعل كل ماقدر عليه ليهبط بهذه الحالات إلى أدنى الحدود، ومع هذا ظل الاضطراب موجودًا. فالقانون هو فى آن واحد إرادة الحاكم وتعبيرًا عن العدل الخالد، إلا أن الاثنين قد يتعارضان.

وثمة اضطراب ثان فى نظرية بودان نشأ من إخلاصه لقانون فرنسا الدستورى. كانت جميع ميوله كقانونى وكاتب فى الأخلاق أيضًا تميل إلى جانب الحكم الدستورى واحترام أعراف المملكة وأساليبها القديمة. وتمشيًا مع الرأى القانونى السائد فى زمانه، اعترف بوجود أشياء معينة لا يمكن قانونا أن يعملها ملك فرنسا. وعلى وجه الخصوص لم يكن فى إمكانه أن يبدل الوراثة. ولا أن يتنازل عن أى جزء من الممتلكات العامة؛ إلا أنه كان مقتنعًا بأن ملك فرنسا ذو سيادة بكل معنى الكلمة، أى كان خير مثال لحاكم. كان يسلم بوجود فئة خاصة من قوانين مرتبطة حتما بممارسة السيادة نفسها ولا يستطيع حتى الحاكم أن يغيرها، وقد أطلق عليها القوانين الإمبراطورية ويقصد بها على ما يظهر أن السياد تزول بخرق هذه القوانين. والاضطراب هنا لا يخفى. فالحاكم هو فى أن واحد مصدر القانون وخاضع لقوانين دستورية معينة لم يصنعها ولا يستطيع تغييرها.

الحقيقة أن لبودان غرضين وحدت بينهما الظروف بدلا من المنطق. كان يسعى إلى زيادة سلطات التاج ودعمها لأن هذا كان ضروريا فى ظل الظروف القائمة، ولكنه كان أيضًا مؤمنًا بالمبدأ الدستورى ومصممًا على إنقاذ المؤسسات القديمة بالدولة وإدمتها. فلا يمكن جعل المملكة قرينة للتاج، لا على أسس منطقية ولا تاريخية. كانت الفكرة وراء القوانين الإمبراطورية أن التاج لا يكون له وجود لا سلطة إلا كعنصر من عناصر المملكة، وكانت الفكرة وراء تعريف السيادة أن التاج هو الجهاز التشريعى والتنفيذى الرئيسى فى المملكة، هذان الفرضان ليسا متعارضين، ولكن هناك مجالا للخط لا نهاية له عندما يربطان ربطا غير

وثيق تحت فكرة السيادة. فلكى يضع بودان نظرية منسقة حقيقة كان يبغى أن يستقر رأيه على أى من الاثنين هو الأساسى. ذلك أنه إذا كانت السيادة أساسًا تفوق الأمير فعندئذ لن يكون للجماعة السياسية وجود إلا بحكم العلاقة بين الأمير ورعاياه ومن المستحيل أن يكون للمملكة قوانينها التى لا يستطيع الأمير أن يغيرها. هذا فى جوهره هو خط الفكر الذى ابتدعه «هوبز» فيما بعد عندما بدأ يفكر بودان بصفة جزئية. ومن جهة أخرى لو كانت الدولة جماعة سياسية لها قوانيها ودستورها لاستحال أن يكون الحالكم قرينا للأمير. ويرجع بعض الخلط الذى وقع فيه بودان بصدد هذه النقطة، وبغير شك، إلى غرضه المباشر: فقد كان من الصعب عليه أن يكافح الثورة عن طريق غرس الولاء لتجريد فقهى. ولهذا الغرض كان وجود ملك يمكن رؤيته والإحساس به، وهو نائب الله على الأرض، فكرة أشد جاذبية تماما، على الأقل إلى أن تكون العاطفة الوطنية قد أكسبت الأمة من الصلابة ما يكفى للاستغناء عن الملك. ومن جهة أخرى لن يكون من السهل إدخال ملك منظور، فى نظام من المفاهيم الفقهية. غير أن الخلط كان من جهة أخرى متأصلا فى منهج الفلسفة السياسية الذى حاول بودان أن يتبعه. هذا المنهج كان يتطلع إلى الربط بين التاريخ والفلسفة، أى بين التطور الواقعى والتحليل المنطقى. فمن وجه نظر التاريخ، يكون من الحتمى تقريبًا أن يؤخذ مملكة فرنسا، أى الجماعة السياسية ككائن اجتماعى واحد، مستمر ومتماثل مع نفسه، وذلك عن طريق سلسلة طويلة إلى غير ما حد، من تغييرات تدريجية. ومن جهة نظر التحليل يكاد يكون من الضرورى كذلك عمل قطاع عرضى عبر المجرى التاريخى وبحث العلاقات الرسمية بين أجزاء الدستور القانونى. ما من تحليل يناسب جميع مراحل التاريخ، ولهذا السبب فإن التاريخ سوف يخرق شرائع أى تحليل شكلى. كان بودان يضطلع بأمر صعب ربما وصل إلى حد الاستحالة. ونواحى الخلط التى وقع فيها بصدد القوانين الإمبراطورية تشكل نقطة بدء بالنسبة إلى الجدل الطويل بين الأسلوبين التحليل والتاريخى فى الفقه.

وكان لا يزال فى نظرية بودان فى السيادة خلط ثلاث أشد خطرًا بصورة

مباشرة، من الاثنين اللذين سلف ذكرهما، وهذا يتعلق بمعتقداته القوية فى حرمة الملكية الخاصة. وهذا الحق يضمنه قانون الطبيعة ولكنه بالنسبة إلى بودان يشكل أكثر من قيد أخلاقى على سلطة الحاكم. فالملكية هى من القدسية بحيث لا يستطيع الحاكم أن يمسها دون رضاء المالك. ومن ثم أكد أن فرض الضرائب يتطلب موافقة طبقات الأمة، ولكن ليس من شىء أيا كان بشأن الضرائب يبرر ما فعله بودان إذ يفصلها على هذا النحو عن التشريعات الأخرى، وكان قد أنكر بأصرح أسلوب أن يكون لمجالس الطبقات أكثر من دور استشارى فى وضع القانون. أجل، يتوقف نفس وجود مجالس الطبقات على تفويض الحاكم سلطة محددة لمؤسسة تابعة.

وفى هذه الحالة يرقى الخلط إلى تناقض سافر ناشىء من تنظيم نظريته المعيب الذى أشرنا إليه. كان يعتبر حق الملكية صفة للأسرة لا يمكن نقضها، ويعتبر الأسرة وحدة قائمة بصورة مستقلة تتكون منها الدولة. غير أن الدولة المنظمة تتطلب عاهلا له سلطة قانونية غير محدودة. وهكذا اشتملت دولة بودان على مطلقين: حقوق الأسرة التى لا يمكن نقضها وسلطة العاهل القانونية غير المحدودة ومن الاثنين كانت حقوق الملكية أساسية بدرجة أكثر بالنسبة إلى فكره، على الأقل بمعنى أنها كونت معتقدات ثابتة لم يكد يشعر بالحاجة إلى مناقشتها. وكان لسلطة العاهل غير المحدودة أصل عرضى بدرجة أكبر، فى الأخطار التى ولدتها الحروب الأهلية[٣]. فلو أن بودان حاول بصفة جادة أن يبرر لنفسه التعارض بين الفرضين، فمن المرجح أنه كان يسير فى خط من الفكر شبيه بالذى استخدمه فى معالجة موضوع القوانين الإمبراطورية. إن حقوق الملكية جوهرية بالنسبة إلى الأسرة، والأسرة جوهرية بالنسبة إلى الدولة، ولكن سلطة فرض الضرائب هى سلطة التدمير، ولا تستطيع الدولة أن تملك سلطة تدمير أعضائها. وعلى أية حال كان واضحًا تمامًا فى تأكيده أن فرض الضرائب يتطلب الموافقة ويجب معالجتها كقيد فطرى على السيادة، شأنه شأن القوانين الإمبراطورية. ومن الناحية المنطقية ينقسم فكر بودان إلى جزئين فى النقطة التى عندها ينبغى ربط نظرية الأسرة بنظرية الدولة.

ناقش بقية كتاب «الجمهورية» حشدًا من الموضوعات ولكن لم يضف شيئًا إلى معالم النظرية. فقد تفحص فى إسهاب أسباب الثورات ووسائل منعها، وفى هذا عاد فاقتدى بأرسطو، وتمشيًا مع نظرية بودان العامة عرف الثورة لأنها إخراج السيادة من مكانها. فمهما تغيرت القوانين فلن تقع ثورة ما دامت السيادة فى نفس الموضع وعددة للثورة أسبابا كثيرة تتفاوت أهميتها. وعموما يتصف هذا الجزء من الكتاب بقدر يسير من النظام برغم سداد الكثير من ملاحظات بودان. وكانت مناقشته منع الثورات استطردًا غريبًا نحو استعمالات علم التنجيم من أجل ها الغرض فى حين أدى به تحليله لوسائل منعها، إلى أن يغطى كل فرع من الإدارة، وسمح له بإظهار رصيد كبير حقًا من البراعة والحكمة السياسية. وعلى العموم كان هذا الجزء من المؤلف توضيحًا لسياسة «السياسيين». فحسب رأى بودان، لا ينبغى للملك أن ينحاز إلى أية فرقة وإنما ينبغى له أن يتبع سياسة توفيق، فيستخدم القمع فى حذر ولا يستخدمه إلا حيث يكون هناك احتمال قوى فى النجاح، وكان أهم جانب من الحجة دفاعه الحازم عن التسامح الدينى الذى عالجنا هنا برغم ذلك باعتباره سياسة بدلا من مبدأ. وبعد ذلك عالج الموضوع بطريقة فلسفية أكثر من الحوار الخارق للمألوف الذى يعرف باسم Heptaplomeres، وهو مؤلف كان من المستحيل نشره فى القرن السادس عشر لأسباب لاتخفى(٤).

وأدى البحث فى الثورات إلى الموضوع الأعم وهو علاقة البيئة الطبيعية بالخصائص القومية. وهنا أيضًا بدأ بودان من أرسطو ولكنه أحكم عرض الموضوع بأكمله. فالشعوب الشمالية فى اعتقاده، كبيرة وقوية جسمانيًا ولكنها بطيئة الحركة والتفكير. والشعوب الجنوبية نحيفه البنية، خفيفة الحركة، وتتفوق فى النباهة والمهارة. ولأغراض سياسية فإن الإقليم المتوسط حيث تختلط كلتا

الفئتين من الصفات، أرفع منزلة، مما يدل عليه أن الدول الكبرى - فضلا عن علم السياسة - نشأت هناك. وهذا القسم من مؤلف بودان جزء لا يتجزأ من فلسفته السياسية كلها أوحى لمنتسكيو فيما بعد بتأملاته حول الموضوع، ولكنه لم يبذل محاولة كى يقيم علاقة منطقية بينه وبين نظريته فى السيادة. غير أن وجوده فى مذهبه يدل على الفارق الهائل بين بودان والجدليين من رجال اللاهوت ممن كتبوا معظم نظرية العصر السياسية.

وبعد هذا البحث المسهب فى الموضوع انتقل بودان إلى النظر فى التزام الحاكم بالوفاء بالمعاهدات والمحالفات. وهنا أبدى الأسف للاعتقاد المتزايد بأن الأمراء لا يلتزمون بالوعود التى ليست فى صالحهم، وكانت الحجة موجهة ضد مكيافللى، وأظهرت إحساسًا متزايدًا بالحاجة إلى كبح جماح الحكام المطلقين فى معاملاتهم الدولية، وهى حاجة انتهت - بعد ذلك بخمسين عامًا - بالمحاولة التى قام بها جروشيوس لوضع قانون دولى. وأخيرًا بحث بودان بإسهاب السياسات المالية للدولة، ومصادر إيرادها، وأفضلية مختلف أشكال الضرائب. وأدلى غرضا بالحجة فى إسهاب من أجل إحياء الرقابة الرومانية، من جهة كوسيلة للحصول على معلومات دقيقة عن موارد المملكة، ولكن كوسيلة إلى حد كبير للتطهير الأخلاقى.

واختتم كتاب «الجمهورية» بفصل يمكن إلى حد ما اعتباره محتويا على عصب الكتاب بأكمله. فقارن بودان بين أشكال الدولة الثلاثة ليبين تفوق الملكية. وهنا، وفى جميع مؤلفاته فى الواقع، يتضح أنه كان يعتبر ملكية من الطراز الفرنسى أو ما ظنه الطراز الفرنسى، الشكل الوحيد من الدولة المنظمة. وحاول أن يثبت أن الوراثة وحتى القانون السالى (Salic) لم يكن أساسهما فى العرف فحسب، بل وفى العقل. وبرغم سبق تسلميه بأن السيادة قد تكون مستقرة فى طبقة أرستقراطية أو فى الشعب. كان مقتنعًا بأن هذا يؤدى من الناحية العملية إلى الفوضى وإلى دمار الرعايا فضلا عن الحكام. فإن «الدولة المنظمة» حقًا هى

التى تكون فيها السيادة غير منقسمة لأنها تكمن فى شخص واحد. وهذه التفرقة بين الأشكال التى يمكن أن تتخذها الدولة وبين الدولة المنظمة، تسرى فى كل مؤلف بودان، ولكنها مصدر غموض لأنه لا يحافظ عليها بانتظام. فهو لم يكن متأكدًا تمامًا مما إذا كانت السيادة صفة يستحب أن تملكها الدولة ولكن تفتقر إليها أحيانًا الدولة الفعلية. أو ما إذا كانت صفة يجب أن تملكها بالضرورة كل دولة. وعلى العموم آثر أن يدافع عن النظرية كما لو كانت ضرورة منطقية كلية وعامة، ومع ذلك أن يعتقد حقيقة أن كثيرًا من الدول أو ربما لا يرقى إلى مستوى ملكية حسنة التنظيم تكون فيها وحدها السيادة غير المنقسمة ممكنة، إن الخلط بين الضرورى والمستحسن غلطة تعرض لها بشكل غريب مشروع الربط بين الفلسفة والتاريخ. وعلى غرار الكثيرين من الفلاسفة المتأخرين ممن كان لهم هدف مشابه، قرر بودان ما كان فى الحقيقة برنامجًا للإصلاح تحت ستار بيان عن الحقيقة الخالدة.

وبرغم الكثير من ضروب الاضطراب فى فكر بودان كانت فلسفته السياسية عملا ليس بالأهمية اليسيرة، وبالمقارنة مع أى عمل آخر فى النصف الثانى من القرن السادس عشر فقد كان إدراكه واسعًا وتنفيذه مؤثرًا ويرجع الإهمال الذى سرعان ما لحق بكتاب «الجمهورية» إلى منهجه أكثر مما يرجع إلى مادته، وعاشت زمنا أطول منه كتب كثيرة أقل وزنا. وفى الوقت نفسه لم يكن مذهب بودان بناء فلسفية من الطراز الأول. فهو لم يربط حقيقة بين جانبيه - وهما المذهب الدستورى ومركزية السلطة. لقد قبل القانون الطبيعى الذى استند إليه الصرخ فى كل موضع، كأنه سنة موروثة ولم يحلله أبدًا أو يرسه على أساس مكين. وبرغم أن بيان بودان لنظرية السيادة كان أوضح بيان فى القرن السادس عشر، فإن نظريته هذه تسبح فى الهواء، وهى عمل فذ يتعلق بالتعريف بدلا من الشرح. فغايات الدولة المنظمة، وطبيعة التزام الرعايا بالطاعة، والعلاقة بين الدولة والأسر المكونة لها، كل هذه تتطلب مزيدًا من التحليل. ولكن برزت من هذا الغموض مشكلتان شغلتا إلى حد كبير اهتمام الفلسفة السياسية فى القرن

التالى لبودان: إحداهما نظرية السيادة فى ضوء السلطة - تعريف الدولة كعلاقة بين عناصر سياسة أدنى مرتبة وبين عنصر سياسى أرفع منزلة، وتعريف القانون على أنه أمر. وهذا الرأى صوره هوبز بصورة تنسيقية. وكانت الأخرى إضفاء طابع عصرى وعلمانى على نظرية القانون الطبيعى القديمة، كى يجد إن أمكن، أساسًا أخلاقيًا ومع ذلك أساسًا ليس تسلطيًا فحسب، تقوم عليه السلطة السياسية. وهذا التنقيح كان بصفة خاصة العمل الذى قام به جروشيوس ولوك. وبلغ من نجاحها أن أصبح القانون الطبيعى فى تقدير القرنين السابع عشر والثامن عشر الشكل العلمى الصحيح من النظرية السياسية.

هوامش الفصل العشرون:

(١) نشر ديوان طبعة لاتينية موسعة فى عام ١٥٨٦. وفى ١٦٠٦ أخرج ريتشارد نولز Richard Knolles ترجمة إنجليزية.

(٢) يجرى إعداد مؤلفات بودان الفلسفية للطبع، مع ترجمة فرنسية تولاها بيير مسنار، وصدر المجلد الأول فى باريس عام ١٩٥١. وهناك الترجمات الحديثة الآتية إلى الإنجليزية:

Method for the East Comprechension of History

(ترجمة بياتريس رينولدز، نيويورك، ١٩٤٥)،

The Response of Jean Bodin to the Paradoxes of Malestriot

(ترجمة ج. أ. مور، واشنطن (العاصمة) بمقاطعة كولومبيا، ١٩٤٧).

Six Books of the Commonwealth (اختصره وترجمه م. ج. تولى، نيويورك، ١٩٥٥).

(٣) يعتقد د. شوفيريه R. Chavuirè فى كتابه «چان بودان» (ص ٢٧١ وما بعدها) بوجود اختلاف هام بين كتاب «المنهج» Methodus الذى كتب فى عام ١٥٦٦ وكتاب «الجمهورية» الذى كتب فى عام ١٥٧٦. كان الأول منصرفًا إلى القيود على السلطة الملكية، والأخير منصرفًا إلى إزالتها. وهو يعزو الاختلاف إلى الظروف التى نشأت فى السنوات العشر التى تخللت صدور الكتابين.

٤) انظر:

"The Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin" by George H. Sabine, in Persecution and Liberty, New York, 1931.

(مراجع مختارة)

Political Thought in the Sixteenh Century. By J.W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part III, Ch. 8.

Jean Bodin, auteur de la "République". By Roger Chauviré, Paris, 1914.

Constitutional Thought in Sixteenth - century France: A Study in the Evolution of Ideas. By William F. Church. Cambridge, Mass., 1941.

Argument from Roman Law in Political Thought, 1200 - 1600. By M.P. Glimore. Cambridge, Mass., 1941. Ch. 3.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1929. Ch. 2.

The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages. By C.H. McIlwain. New York, 1932, Ch. 7.

Method for the Easy Comprehension of History. By John Bodin. Eng. trans. by Beatrice Reynolds. New York, 1945.

"Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin". By Max A. Shepard. In the Pol. Sci. Quar., Vol. XLV (1930), p. 580.

Six Books of the Commonwealth. By Jean Bodin. Abridged and trans. by M.J. Tooely. New York, 1955. Introduction.

الفصل الحادى و العشرون
النظرية المحدثة فى القانون الطبيعى

استهلت العقود الأولى من القرن السابع عشر عملية تدريجية لتحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت، ذلك الارتباط الذى ميز تاريخها المبكر خلال العصر المسيحى. وكان التحرير الذى حدث فى القرن السابع عشر فى حيز الإمكان بفعل تراجع تدريجى حل بالجدل الدينى وإضفاء زمنى تدريجى للمشكلات التى تعين على النظرية السياسية أن تعالجها. وزاد منه أيضًا إضفاء الطابع العلمانى على الاهتمامات الفكرية الذى كان ملازما لعودة العلماء إلى العصر القديم وانتشار الإعجاب باليونان وروما فى أوربا الشمالية، ذلك الإعجاب الذى كان ظاهرًا عند العلماء الطليان من جيل مكيافللى. فالرواقية والأفلاطونية وفهم مستحدث لأرسطو، كل ذلك أوجد قدرًا من المذهب الطبيعى والمذهب العقلى لم تستطيع أن تنتجه دراسة أرسطو فى القرن الرابع عشر. وأخيرًا، هناك تأثير غير مباشر فى نفس الاتجاه ولده التقدم البارز فى العلوم الرياضية والطبيعية. فقد بدأ تصور الظواهر الاجتماعية بوجه عام، والعلاقات السياسية بوجه خاص، باعتبارها حوادث طبيعية قابلة للدراسة عن طريق المشاهدة، وبصورة أخص عن طريق التحليل المنطقى والاستنباط، وهى دراسة لم يكن فيها مجال هام للوحى أو لأى عنصر آخر خارج عن نطاق الطبيعة.

هذا الاتجاه نحو تحرير النظرية السياسية والاجتماعية من اللاهوت كان فى الإمكان أن نلمحه عند الكتاب الجزويت المتأخرين، حتى وإن كان غرضهم هو بصفة جزئية تأييد ما للبابوية منسلطة غير مباشرة على الحكومات العلمانية. كانت حجتهم تشدد على الأصل العلمانى والبشرى للحكم حتى يتسنى إعطاء الحق المقدس للبابا مكانًا فريدًا فى قائمة السلطات. وبهذا أمكن دون تشويه خطير. فصل نظرية سواريز السياسية وفقهه عن اللاهوت، وإن كانا أجزاء من فلسفة الكلام. وحدث إضفاء شبيه به للطابع العلمانى على اهتمامات الكتاب الكلفيين فى أوائل القرن السابع عشر. برغم أن الكلفنية لعلها أخرت العملية بدلا من أن تساعدها. فمذهب القضاء والقدر بمعناه الكلفنى الأصلى، ربط جميع المسائل الأخلاقية والاجتماعية بفضل الله وجعل كل ظاهرة طبيعية حادثًا عرضيًا فى حكومة عالمية شخصية واختيارية. وأيا كانت صلة القربى بين اللاهوت الكلفنى وأخلاق الطبقة الوسطى البيوريتانية. فلم تكن له علاقة على الإطلاق بتفسير عقلى للظواهر الأخلاقية. ولكن العكس هو الصحيح. ومن جهة أخرى أدى تخليص القانون الكنسى من النظم البروتستانتية، إلى ضرورة إجراء انفصال عن العصور الوسطى أكثر جذرية مما كان مطلوبًا من الجزويت. استطاع سواريز أن يخلق صورة مستحدثة نوعًا من فقه العصور الوسطى، ولكن بمجرد التخفيف من الروابط الشديدة التى فرضتها الكلفنية، تمكن الكلفنيون من الرجوع بصورة أسهل إلى الأفكار السابقة على على المسيحية، عن القانون الطبيعى، كان الحادث الحرج فى تاريخ اللاهوت الكلفنى، وبقدر ما تعلق الأمر بالنظرية السياسية، هو الجدل الذى أثاره أرمينيوس والمعارضون فى هولندا، وحرر جروشيوس من عبودية الكلفنية المتزمتة ودعم موقفه فى الأخذ بتقليد إرازموس الإنسانى النزعة[1].

الثوسيوس

لكن ـ حتى قبل جروشيوس ـ بدأت علاقة القانون الطبيعى باللاهوت تذوى

عند بعضا لكتاب من ذوى الارتباطات الكلفنية. وكان هذا يصدق بشكل ظاهر على «جوهانيس ألثوسيوس» الذى أبقى على نظرية الكلفنيين الفرنسيين المعادية للملكية وأحكم عرضها[٢]. لم يكن كتابه عن السياسة رسالة جدلية بأى معنى، ولكن كان كما يدل على عنوانه، رسالة تنسيقية عن جميع صور الأرتباط البشرى بما فيها الدولة. فى غرار جروشيوس اعترض ألثوسيوس على ما كان عند بودان من مزج بين الفقه والسياسة، ولذلك أهتم بفصل كل منهما عن الآخر. غير أن الفصل الذى أجراه أثر لسوء الحظ فى نظريته فى السياسة. وبرغم أن موقفه كان يعتمد على مفهوم القانون الطبيعى، إلا أنه لم يسر أبدًا فى هذا إلى حد إجراء مراجعة شاملة لمبادىء هذا القانون. على غرار الكتاب الكلفنيين الآخرين جعل القانون الطبيعى متماثلا مع الجدول الثانى من الوصايا العشر Decalogue[٣]، ولكنه إذ فعل هذا لم ينصف فكره هو، إذ الواقع أن نظريته فى المجتمع اعتمدت بشكل أساسى على هذه السلطة الدينية المفهومة ضمنًا. فالحقيقة كما يقول «جبركه»، أن ألثوسيوس كان أكثر وضوحًا منه عمقًا، وكرس نفسه للتعريف الشكلى بدلا من تحليل المبادىء تحليلا فلسفيًا[٤].

فى داخل هذه الحدود ابتدع نظرية سياسية طريقة ومهمة فى آن واحد، لأنها اعتمدت من ناحية المنطق على الفكرة الوحيدة عن العقد ولم تكن مدينة بصورة جوهرية إلى السلطة الدينية وبالتالى فقد كانت فى الواقع نظرية فى المذهب الطبيعى بقدر ما يدعى العقد علاقة طبيعية. كان العقد الذى تحدث عنه ألثوسيوس كثير الشبه فى الحقيقة بالميل الاجتماعى الفطرى الذى تجلى فى النظرية الواقعية، بل ولعب دورًا أوضح فى فلسفة جروشيوس. والنقطة المهمة هى أن ألثوسيوس رفعها إلى مستوى تفسير كاف للتجمعات البشرية وبذا لم يترك شيئًا يفسد عن طريق الرجوع إلى اللاهوت. وكانت النتيجة إخراج نظرية أقرب بكثير إلى روح أرسطو الفعلية منها إلى النظريات الأرسطية فى فلسفة الكلام الأكثر وضوحا. لم يبعد أليوسيوس كثيرًا عن القول بإن اجتماع الناس فى مجموعات حقيقية طبيعية فحسب، بقدر ما هو جزء حقيقى من الطبيعة

البشرية شأنه شأن أى شيء آخر. ومن ثم لم يكن المجتمع على حد عبارة هوبز «جسمًا مصطنعًا» تفسره أسباب خارجة عنه لم تكن فكرة العقد مناسبة جدًا للتعبير عن فكره، ولكنها كانت متفقة تمامًا مع الفردية التى ميزت جميع النظريات القانون الطبيعى، وبخاصة بعد كتابات هوبز.

وتجلى العقد بطريقتين فى نظرية ألثوسيوس: كان له دور سياسى بوجه أخص فى تفسير العلاقات بين حاكم وشعبه، ودور سوسيولوجى عام فى تفسير وجود أية جماعة كانت. كان الأول يطابق عقدًا عن الحكم، والثانى يطابق عقدًا اجتماعيًا بمعنى أوسع. وفى الاستعمال الأخير يكمن اتفاق صريح وراء أى جمعية أو مجتمع Consociato وهى كلمة تطابق استخدام أرسطو لكلمة المجتمع Community وبهذا الإتفاق يصبح الأشخاص «يسكنون سويًا» Symbiotici ويقاسمون السلع والخدمات أو القوانين التى تخلقها هذه الجمعية ويبقى عليها. وعلى ذلك فلأى ارتباط «قانونه» المزدوج الذى يعرف من جهة، نوع الجماعة القائم بين الأعضاء، ويخلق ويقيد من جهة أخرى سلطة تتولى إدارة شئونها المشتركة. ويقدم لنا أليوسيوس تصنيفًا محكمًا للمجتمعات ولكن يمكن القول بإجاز إنه يميز خمسة أنواع رئيسية، كل نوع أشد تعقيدًا ينشأ كمزيج من الأنواع السابقة الأبسط منه: الأسرة، المؤسسة الاختيارية Collegium الجماعة المحلية، المقاطعة، والدولة. فى الأطراف المتعاقدة، وفى كل حالة لا تتولى المجموعة الجديدة إلا تنظيم الأفعال اللازمة لأغراضها، تاركة الباقى فى أيدى المجموعات الأكثر بدائية وعلى ذلك تحدث سلسلة من العقود الاجتماعية التى تظهر بها إلى عالم الوجود، مختلف المجموعات الاجتماعية وبعضها سياسى والبعض الآخر ليس كذلك. هذا هو الأساس الذى تقوم عليه نظرية ألثوسيوس فى الدولة.

وتشكل الدولة واحدة من هذه السلاسل. وهى تنشأ من ارتباط المقاطعات أو المجتمعات المحلية، والصفة المميزة لها بالمقارنة مع أية مجموعة أخرى، هى السلطة ذات السيادة. هنا يتضح تأثير بودان فى أليوسيوس، فضلا عن الغرض الذى توخاه الأخير من ناحية تجنب بعض نواحى الاضطراب نظرية بودان. وكان

أهم ناحية من نظرية ألثوسيس أنه جعل السيادة تكمن بالضرورة فى الشعب باعتباره هيئة جماعية. ولا يستطيع الشعب أن يتخلى عنها لأنها خاصية مميزة لذلك النوع من الارتباط. ويترتب على هذا أنه لا يمكن أبدًا نقلها، ولا تنتقل أبدًا إلى حوزة طبقة أو أسرة حاكمة. وقانون الدولة يضفى السلطة على موظفيها الإداريين. وهذا يشكل ثانى نوعى العقد عن ألثوسيوس، وهو اتفاق بمقتضاه تنقل الهيئة الجماعية السلطة إلى من يتولون الإدارة وذلك بقصد تنفيذ أغراض الجماعة. وهذا يستتبع أن ترجع السلطة إلى الشعب إذا خانها لأى سبب من يمسك بها. وكانت هذه النظرية أوضح بيان عن سيادة الشعب ظهرحتى ذلك الحين. فقد تفادت ما نشأ فى نظرية بودان من صعاب بسبب خلطة بين الحاكم ذى السيادة والملك، وهو الخلط الذى أدى به إلى وصف السيادة بأنها فى آن واحد غير محدودة، ومع ذلك لا يستطيع أن تغير نصوصًا معينة من الدستور التاريخى. كذلك هى أوضح من الغرض الذى قدمه جروشيوس فيما بعد عن السيادة، نظرًا لأنها لا تخلط السلطة العامة بسلطة موروثة كامنة فى ملكية الأرض.

ودفاع ألثوسيوس عن حق المقاومة قريب من الخط الذى سارت فيه النظريات الكلفنية التى ظهرت من قبل. فهذا الحق ليس ملكًا للأفراد ولكن يجب ممارسته عن طريق طبقة خاصة من المراقبين يقال لهم الحكام ephors وهم الحراس المعينون على حقوق الجماعة. وهؤلاء الحراس يشبهون الحكام الأدنى مرتبة الذين تحدث عنهم كلفن وكتاب «دفاع ضد الطغيان». غير أن نظرية ألثوسيوس تستند إلى أساس أفضل لأن بنيان دولته كله كان اتحاديًا. فالأطراف المتعاقدة التى تنشىء الدولة ليست أفرادًا ولكنها جماعات. وإذا لم تكنْ ذات سيادة. فإنها تملك القدرة بالفطرة على تحقيق الغايات التى تملكها جميع الهيئات الجماعية. ولقد بينا فى فصل سابق أن كتاب «دفاع عن الطغيان» تضمن شيئًا يقرب من النظام الاتحادى الذى لا يمكن فى ظل الظروف السائدة أنذاك فى فرنسا، إلا أن يكون عودة إلى الامتيازات والإعفاءات الإقطاعية. وكانت الحالة مختلفة فى

الأراضى الوطيئة حيث قام الحكم المركزى فى الحقيقة على اتحاد تعاهدى من أقاليم تختلف فى الدين واللغة والعاطفة الوطنية. إن الوصف الذى قدمه ألثوسيوس للدولة على أنها مجتمع ارتبطت فيه مدن وأقاليم عدة عن طريق قانون مشترك، هذا الوصف هيأ مبدأ لتحديد سلطة حاكم رئيسى، أفضل مما هيأته نظرية تطلعت إلى اتحاد من أفراد فى ظل حاكم ذى سيادة. ولسوء الحظ كان تطبيقه قليلا فى فرنسا وإنجلترا، حيث حدث أساسًا التفكير السياسى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وربما كانت هذه الحقيقة من الأسباب التى من أجلها عفا النسيان على مؤلف ألثوسيوس.

كانت نظرية ألثوسيوس، فى الحدود التى وصلت إليها، واضحة ومتسقة بصورة رائعة. فقد ردت جميع العلاقات السياسية والاجتماعية إلى المبدأ الواحد الخاص بالرضا أو التعاقد. فالتعاقد، صريحًا أكان أم ضمنيًا، يتم ليفسر المجتمع نفسه، أو يفسر بالأحرى سلسلة من المجتمعات أحدها الدولة. وهيأ أساسًا منطقيًا لعنصر السلطة الفطرى فى أية مجموعة، والذى يظهر فى الدولة باعتباره السلطة العامة ذات السيادة بالجماعة نفسها، وهيأ أساسًا مقبولا فى ظاهره للتقييد القانونى للموظفين التنفيذيين، ولحق مقاومة الممارسة الظالمة للسلطة التنفيذية. كان الوضوح هو الفضيلة الكبرى التى تتسم بها النظرية. فمن حيث الجوهر جعل ألثوسيوس نفسه مستقلا عن أى سند دينى للسلطة لأنه عالج الجمعيات على أنها ذات اكتفاء ذاتى، على الأقل فى داخل الحدود التى رسمتها الأغراض التى قصد خدمتها كل من نوع الجعيات. وبالنسبة إلى مبدأ الرضا نفسه، وهو الالتزام التعاقدية الذى جعل ألثوسيوس لكل جمعية حق الاستناد إليه، لم يقدم له أى أساس فلسفى على الإطلاق. لا شك أنه اعتبر قدسية العقد مبدأ من مبادئ القانون الطبيعى، وقنع بالرجوع إلى القانون الطبعى ليستمد منه شرعية «الوصايا العشر» وصلاحيتها. ومن المؤكد أنه لم يستفد من رجوعه هذا ويمكن أن تكون نظريته بنفس القوة بدونه، ولكن عند النقطة الحرجة لم يكن ثمة

أساس يستند إلى فكره سوى السند المستمد من الكتاب المقدس. ويرجع هذا من جهة، إلى عنصر من السطحية فى تفكيره، ولعله يرجع من جهة أخرى أيضًا إلى حقيقة أنه لم يجعل نفسه مستقلا عن الكلفنية. كان تصوره للطبيعة مربوطًا بمبدأ القضاء والقدر، وهو مبدأ يتعلق أساسًا بما وراء الطبيعة. لم يقم بالخطوة النهائية فى فصل القانون الطبيعى كلية عن تشابكه مع السند الدينى، وإنما قام بها جروشيوس ذو الذهن الفلسفى بدرجة أكثر[٥].

جروشيوس: القانون الطبيعى

على أنه يجب التسليم بأن جروشيوس كان فى معالجته موضوع السيادة والدولة بوجة خاص، أقل وضوحًا من ألثوسيوس. لم تكن للموضوع عنده سوى أهمية عرضية، وتأثيره على العلاقات الدولية جعل سلطات الحكام الدستورية أهم من المبادئ النظرية التى تقوم عليها السيادة نفسها. ومن ثم فإن إخلاص جروشيوس لحرفية القانون الوضعى أعاق تفكيره بصدد المبادىء الفلسفية، بأكثر مما أعاق ألثوسيوس. فبعد أن عرف السيادة بأنها سلطة لا تخضع للرقابة القانونية من جانب شخص آخر، فرق بين مالك عام للسلطة ومالك خاص، أو فرق بين من هو موضع السلطة. فموضع السيادة المشترك هو الدولة نفسها، وموضعها الخاص هو شخص أو أكثر حسب قانون كل دولة الدستورى. وعلى ذلك فالعاهل إما أنه الكيان السياسى نفسه (دولة ألثوسيوس) أو الحكومة، وهو استخدام للمصطلحات قلما يؤدى إلى الوضوح. وعاد أيضًا إلى فكرة الكلفنيين. عن أن فى إمكان شعب أن يتمسك كلية بسلطته المطلقة، وإلى التعريف الإقطاعى للسلطة والسلطة الموروثة على الأرض، وهى سلطة يمكن اكتسابها بطريق الغزو، ونقلها أو توريثها بطريق الوصية. وكانت النتيجة أن السيادة باعتبارها خاصية معينة للدولة ذاتها، غابت من النظر فى فيض من تفاصيل لا علاقة لها بنظرية عامة، وإنما لها علاقة فقط بما لحكام معينين من سلطات دستورية.

لا تستند أهمية جروشيوس فى تاريخ الفقه إلى أن له نظرية فى الدولة أو إلى أى شىء قاله عن القانون الدستورى، ولكنها تستند إلى فكرته عن قانون ينظم العلاقات بين دول ذوات سيادة. ولا حاجة إلى التشديد على ما انطوت عليه المشكلة من ضرورة ملحة عملية فى القرن السابع عشر. إذ لما كانت العلاقات بين القوى السياسية ميدانًا خصيبًا للاضطراب دائمًا، لهذا أصبحت أكثر تعرضًا للفوضى منها فى أى وقت من قبل، نتيجة انهيار ما كان يطبق من حين لآخر من قيود ضعيفة من قبل الكنيسة فى العصور الوسطى. فقيام الملكيات المطلقة، والتقبل الصريح بوجه عام لفكرة مكيافللى عن العلاقات بينها، جعلا القوة الفيصل فى معاملات الدول بعضها لبعض. وإلى هذا يجب أن تضاف آثار الحروب الدينية التى أعقبت الإصلاح الدينى وأشاعت فى العلاقات الدولية ما تنطوى عليه الكراهية الدينية من مرارة فى حد ذاتها، وأضفت لونًا من حسن النية على أوقح مشروعات التوسع التى اضطلعت بها الأسر الحاكمة. فوراء المطامع السياسية السافرة كانت تكمن المغريات الاقتصادية التى سارت بشعوب أوروبا الغربية فى طريق التوسع والاستعمار وتوسيع نطاق التجارة واستغلال الأقاليم المكتشفة حديثًا. كان هناك من الأسباب ما يكفى كى تفسر لماذا كان ينبغى لجروشيوس الاعتقاد بأن رفاهية البشر تتطلب معالجة شاملة ومنسقة للقواعد التى تحكم العلاقات المتبادلة بين الدول.

وتزداد ضرورة مثل هذا العمل، إذ فى يومنا هذا وكما فى الأزمنة السابقة، لا ينقصنا الرجال الذين ينظرون إلى هذا الفرع من القانون بازدراء على اعتبار أنه لا يعدو أن يكون اسما أجوف[٦].

وإسهام جروشيوس فى الموضوع الخاص المتعلق بالقانون الدولى، يتجاوز حدود تاريخ النظرية السياسية. وتكمن أهميته بالنسبة إلى الأخير فى المبادىء الفلسفية التى سعى أن يقيم عليها موضوعه الخاص وعرضها بوجه خاص فى المقدمة التى مهد بها لمؤلفه الكبير. كان من النتائج التى لابد منها فى القرن

السابع عشر، أنه يجب أن يستشهد بالفكرة التى كانت موضع التسليم بها عمومًا، وهى فكرة وجود قانون أساسى أو قانون للطبيعة يقع خارج القانون المدنى لأى شعب وملزم لجميع الشعوب وجميع الرعايا والحكام على حد سواء، بسبب ما ينطوى عليه من عدل فى حد ذاته. ففى التقليد الطويل الذى مر به الفكر السياسى المسيحى لم ينكر كاتب أو حتى يشك فى صدق وصلاحية مثل هذا القانون. ولم يجد جردوشيوس بنفسه حاجة إلى التحقق من هذه الصلاحية. ولكن، بتحطم الوحدة المسيحية وانحلال السلطة المسيحية كانت هناك حاجة ملحة إلى إعادة فحص الأسس التى تقوم عليها الصلاحية. وما كان فى إمكان سلطان الكنيسة ولاسلطان الكتاب المقدس، ولا أى شكل من أشكال الوحى الدينى فى الحقيقة، أن يرسى الأساس الذى يقوم عليه قانون يلزم الشعوب البروتستنتية والكاثوليكية عى حد سواء ويحكم العلاقات بين الحكام المسيحيين وغير المسيحيين. وبهذه الخلفية من دراسة العلوم الإنسانية، كان من الطبيعى أن يعود جروشيوس إلى التقليد غير المسيحى والأقدم عهدًا عن القانون الطبيعى؛ ذلك التقليد الذى وجده عند كتاب العصور القديمة. وبهذا، وعلى غرار ما فعل شيشرون منقبل، آثر أن يجعل بحثه فى أسس القانون الطبيعى على شكل حوار مع كاريندادس الناقد المتشكك لفلسفة الرواقيين(٧).

وتكمن أهمية تفنيد كارنيادس للعدل الطبيعى فى الاحتجاج بأن المصلحة الذاتية هى الدفع وراء كل سلوك بشرى، ومن ثم فالقانون اتفاق اجتماعى فحسب، مفيد بوجه عام ولا يبقى عليه إحساس بالعدل وإنما تبقى عليه الفطنة. وكان رد جروشيوس فى إيجاز هو أن مثل هذا الاستشهاد بالمنفعة شىء غامض فى جوهره لأن الناس كائنات مفطورة على الاجتماع. ونتيجة لهذا فالمحافظة على المجتمع نفسه هى منفعة كبرى لاتقاس بأية فوائد خاصة (خلاف إشباع الدوافع على الاجتماع) تؤول إلى الأفراد.

الإنسان بالتأكيد حيوان، ولكنه حيوان من ذوع راق، وهو بالنسبة إلى جميع

الحيوانات الأخرى أبعد مما تكون عليه مختلف أنواع الحيوانات بعضها بالنسبة إلى بعض... ولكن من بين السمات المميزة للإنسان رغبة دافعة فى الاجتماع، أى فى الحياة الاجتماعية، ليس اجتماعًا من أى وكل نوع ولكنه اجتماع سلمى ومنظم طبقًا لمقياس ذكائه، مع جميع الذين هم من نوعه، وهذا الاتجاه الاجتماعى دعاه الرواقيون «الميل إلى الاجتماع»(٨).

ومن هنا فالمحافظة على نظام اجتماعى سلمى هى فى حد ذاتها خير حقيقى، والشروط التى يتطلبها ذلك الغرض ملزمة، شأنها شأن الشروط التى تخدم غايات خاصة بالمعنى الدقيق.

هذه المحافظة على النظام الاجتماعى، والتى بينا معالمها بوجه عام، والمتمشية مع الذكاء البشرى، هى مصدر القانون بالمعنى الصحيح. وإلى هذا المجال ينتمى كف الأيدى عما هو ملك لشخص آخر، وإعادة أى شىء هو ملك له ربما نحوزه، ومع أى كسب ربما حصلنا عليه منه، والالتزام بالوفاء بوعودنا، وتعويض خسارة نتجت عن خطأنا، وإنزال العقوبات بالناس حسب استئهالهم(٩).

إذًا هناك حدود دنيا من شروط أو قيم يجى تحقيقها ما دامت الطبيعة البشرية على ما هى عليه، إذا أريد دوام مجتمع منظم. وبوجه خاص فهذه فى أساسها هى أمن الملكية، وحسن العقيدة، والتعامل العادل، واتفاق عام بين عواقب سلوك الناس وما يستأهلون. ليست هذه الشروط نتيجة الاختيار المبنى على الرضا، أو ثمرة الاتفاق، ولكن بالعكس، فالاختيار والاتفاق ينبعان من ضرورات الحالة.

ذلك أن نفس طبيعة الإنسان هى أم قانون الطبيعة، وتقودنا إلى علاقات المجتمع المتبادلة حتى ولو لم ينقصنا شىء(١٠).

بيد أنه بعد خطوة أخرى ويؤدى هذا القانون الطبيعى إلى نشوء قانون الدول الوضعى، وتتوقف صلاحية الأخير على الأسباب الكامنة وراء كل الالتزام الاجتماعى، وبوجه خاص على السبب الكامن وراء الوفاء بالعهود.

ذلك أن الذين ربطوا أنفسهم بمجموعة ما، أو خضعوا لإنسان أو أناس، إما أنهم وعدوا صراحة أو لابد أن كان مفهومًا من طبيعة العملية أنهم وعدوا بأن يلتزموا، من ناحية، بما كان ينبغي أن تقرره الأغلبية أو يقرره من ناحية أخرى أولئك الذين أنعم عليهم بالسلطة[11].

فى داخل هذا الإطار للقانون الطبيعى اعتقد جروشيوس أن هناك مجالاً واسعًا لاعتبارات تتعلق بالمنفعة، قد تتفاوت من شعب لآخر وقد تملى أيضًا أساليب تتطلع إلى مصلحة جميع الشعوب فى معاملاتها الدولية. ولكن مبادىء عريضة معينة فى طبيعية - أى كلية وعامة ولا تتغير - وعلى هذه المبادىء تقام نظم القانون المتباينة فى كل شعب، ولكنها تعتمد على قدسية العهود ويقام أيضًا القانون الدولى الذى يعتمد على قدسية العهود بين الحكام.

ومن ثم يقدم لنا جروشيوس التعريف الآتى للقانون الطبيعى:

القانون الطبيعى يمليه العقل السليم الذى يبين أن فى ما صفة من الانحطاط الأخلاقى أو الضرورة الأخلاقية طبقًا لما إذا كان متمشيًا مع الطبيعة العاقلة أم لا، ونتيجة لهذا فإن مثل هذا الفعل يحرس أو يأمر به خالق الطبيعة وهو الله[12].

والمعنى الدقيق الذى تد عليه هذه الإشارة إلى الأمر الإلهى معنى هام. والحقيقة أنه نظرًا لأن جروشيوس لاقى مشقة فى التوضيح، لهذا لم تضف الإشارة شيئًا إلى التعريف ولا تعنى شيئًا يوحى بأن الدين يقر قانون الطبيعة لأن هذا الأخير سوف يأمر بالشىء نفسه تمامًا حتى مع افتراض عدم وجود إله. وفضلا عن هذا فإن إرادة الله لا تغيره. والسبب فى هذا أن قدرة الله لا تمتد بحيث تفرض صحة فرض هو بالفطرة مناقض لنفسه.

إذًا كما أن الله لايجعل اثنين فى اثنين لا تكون أربعة، كذلك لا يجعل ما هو فى حقيقته شرًا نقيضًا للشر[13].

ومن هنا ليس القانون الطبيعى أكثر تعسفًا من علم الحساب. فأوامر العقل السليم هى ما نعنى الطبيعة البشرية وطبيعة الأشياء أنه يجب أن يكون. فالإرادة تدخل فى الموقف باعتبارها عاملا ولكن مثل هذه الإرادة أو هذا الأمر من جانب الله أو الإنسان لاتخلق طبيعة القانون الإلزامية. وإذ يرجع جروشيوس إلى «العهد القديم» يفرق بعناية بين الأوامر التى أعطاها الله لليهود والتى اعتمدت بذلك على الإرادة الإلهية فحسب، وبين الدليل الذى يسمح إلى جانب وثائق مهمة أخرى، بقيام علاقات إنسانية طبيعية. فلا شئ أوضح فى بيان استقلاله عن مذهب السيادة الإلهية المفهوم ضمنا فى الكلفنية.

البديهات الأخلاقية والبرهان

لم تكن الأهمية الفائقة لهذه النظرية فى القانون الطبيعى، راجعة إلى المضمون الذى عزاه إليها جروشيوس لأنه من الناحية سار فى المسالك البالية التى سار فيها رجال القانون الأقدمون. فالنية الحسنة، والعدل الأساسى، وقدسية اليهود، كانت دائمًا القواعد التى لها أصل طبيعى، كانت الأهمية منهجية. فقد هيأت منهجًا معقولاً، ومنهجًا كان فى إمكان القرن السابع عشر أن يعتبره علميًا، للوصول إلى مجموعة من الفروض الكامنة وراء الترتيبات السياسية ونصوص القانون الوضعى. كان فى جوهره استشهادًا بالعقل على غرار ما كانت عليه دائمًا الصيغ القديمة من القانون الطبيعى، ولكنه أضفى على معنى العقل دقة لم يحظ بها بنفس الدرجة فى العصور القديمة. وثمة مغزى تنم عنه إشارات جروشيوش المتكررة إلى الرياضيات. ففى القانون فروض معينة هى بديهية شأنها شأن الفرض القائل إن أربعة هى حاصل ضرب اثنين فى اثنين. هذه الفروض مضمونة بحكم وضوحها وبساطتها ووضوحها الذاتى، فما من ذهن عاقل يستطيع أن يشك فيها بمجرد أن يفهمها بدقة ويتصورها بوضوح، فهى تكون عناصر بصر عاقل بطبيعة الواقع الأساسية. وبمجرد فهمها تكون المبادئ التى عن طريقها يمكن للاستنباط التنسيقى أن يبنى مذهبًا معقولاً تمامًا من النظريات المبرهنة. ومطابقة هذا المنهج بالمنهج الذى كان مفروضًا أنه أسلوب علم الهندسة تبدو واضحة.

هذه الصفة هى بالضبط ما استمالت جروشيوس. فقدد بوجه خاص أنه يعتزم مثل الرياضى إبعاد ذهنه عن كل حقيقة معينة. وبعبارة موجزة كان ينوى أن يفعل بالقانون وحسب فهمه للمسألة، ما كان يتبع بنجاح فى الرياضة وما كان «جاليليو» يفعله بعلم الطبيعة.

لقد عنيت بأن أرجع براهين الأشياء التى تمس قانون الطبيعة، إلى مدركات أساسية معنية لا يرقى إليها الشك، بحيث لا يستطيع أن ينكرها دون أن يسىء إلى نفسه. لأن مبادىء ذلك القانون، لو أنك راعيتها بدقة، هى فى ذاتها ظاهرة وواضحة، وتكاد تكون فى وضوح الأشياء التى ندركها بالحواس الخارجية[١٤].

وبسبب انتشار فكرة المنهج السليم هذه أصبح القرن السابع عشر عصر مذاهب القانون والسياسة «القائمة على البرهان»، وكان الغرض منها جعل جميع العلوم الاجتماعية، فضلا عن الطبعية، مشابهة بقدر الإمكان لشكل كان المعتقد أنه يفسر صحة علم الهندسة. ومن الفلاسفة الإنجليز فى الجيل التالى لجروشيوس كان توماس هوبز هو الذى اتبع هذا المنهج بأكبر قدر من الترابط. وفى هولندا باشر سبيتوزا عرض أخلاقياته فى شكل برهان هندسى بكل ما يصاحب ذلك من بديهيات ونظريات مبرهنة وشروح ونتائج فرعية، وبرغم افتقار مؤلفه «رسالة سياسية» إلى الشكل، إلا أنه لا يكاد يقل التزاما بذلك المنهج[١٥]، وفى رسالة «صمويل بوفندورف» التنسقية الكبرى عن القانون الطبيعى والدولى[١٦] بدأ بمخالفة رأى جروشيوس فى أن الأخلاق والرياضيات ليست مؤكدة بدرجة متساوية. كذلك لم يكن هذا المثل الأعلى عن البرهان مقصورًا على القانون والسياسة. فقد مد نطاقه ليشمل جميع فروع الدراسة الاجتماعية، وبذلك نتج مذاهب الدين الطبيعى والأخلاق العاقلة، وهى المذاهب التى سادت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وأخيرًا أنتج مذاهب الاقتصاد الطبيعى الذى ظل حتى فترة طيبة من القرن التاسع عشر يعتبر علمًا اقتصاديا. ومن المستحيل المبالغة فيما كان لهذه الأفكار من أهمية فى أوائل التطور الحديث

للدراسات الاجتماعية، فقد ساد الاعتقاد فى كل مكان بأن مذهب القانون الطبيعى يهيىءالنهج العلمى الصحيح لبحث المذاهب الاجتماعية والمرشد العلمى إلى الممارسة الاجتماعية.

والسبب فيما اكتسب هذا المنهج من سلطة يكمن إلى حد كبير فى الاعتقاد بأنه يوازى العمليات التى حققت بها العلوم الطبيعية تقدمًا مذهلا فى الفترة الممتدة من جاليليو إلى نيوتن. وهذه العمليات بدورها سرى الاعتقاد بأنها تعتمد على استخدام منهج قد جرب جيدًا فى علم الهندسة. وبعد أن كتب جروشيوس بسنوات قلائل قدم «ديكارت» بيانه الفلسفى المأثور للمنهج، وذلك فى كتابه «رسالة فى المنهج» Discours de ka méthode: حلل كل مشكلة إلى أبسط عناصرها لا تتقدم إلى بأصغر الخطوات حتى يكون كل تقدم ظاهرًا ولازمًا، لا تسلم بغير ما هو واضح ومتميز تمامًا. واضح أن ديكارت اعتقد أنه يعمم فحسب العملية التى كان قد اكتشف بها الهندسة التحليلية، وغالبًا ما اسفرت عن النتيجة ذاتها إلى حد بعيد الملاحظات التى أبداها بصدد المنهج عالم تجريبى عظيم مثل جاليليو، وهى الملاحظات التى تناثرت فى المحاورات التى أوردها ديكارت حول علم الميكانيا الجديد. لم يرسم خط دقيق فى القرن السابع عشر، على نحو ما يحدث الآن، للفصل بين الرياضيات والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة، ولعل السبب أن البيانات التجريبية المطلوبة فى الميكانيكا لم تكن كبيرة جدًا، فى حين أن الجهاز الرياضى كان ضخمًا. واستهوى المنهج العلماء بوجه عام، وطلاب القانون والسياسة بوجه خاص، لا لأنهم توقعوا كما توقع علماء الطبيعة، أن يستخدموا الرياضيات، ولكن لأن المثل المنطقية عن التحليل والبساطة والوضوح التى لا تخفى، ظهر أن فى الإمكان تطبيقها بالمثل على جميع المواد. وفضلا عن ذلك، كانت المذيبات الكاملة للسلطة والعقية المطلقة المألوفة. إن اللجوء إلى العقل من جانب أوائل أصحاب المذهب العقلى. كان موجهًا ضد التزمت والاتباع الأعمى للتقليد.

وتطور نفس أسلوب الاستنباط هو الذى كشف بالتدريج عن غموض كامن فى مذهب القانون الطبيعى، وهو الاستخدام المزدوج لكلمة الحقيقة بحيث تعنى أحيانًا الاعتماد على مقدماتها. كما تعنى أحيانًا الوجود العقلى للأشياء أو الأحداث المشار إليها. هذا الإضفاء للطابع الصورى على الأسلوب الاستنباطى أدى بمرور الوقت إلى تناقض بين الحقيقة المعقولة والبيانات الواقعة. ولكن لم يكن القصد من الاستناد إلى العقل فى صفوف أوائل أصحاب المذهب العقلى، سواء فى العلم أو القانون، استبعاد المشاهدة وتجميع الحقائق. كانوا يعتقدون أن العقل نفسه يهيىء إطارًا راسخًا للمبادىء البديهية والاستنتاجات الضرورية. ولكنهم تقبلوا فى داخل هذا النظام وكمسألة طبيعية، مجموعات كبيرة من الحقيقة التجريبية التى تعين أن نتعلمها عن طريق المشاهدة. وهكذا لم يشك جروشيوس أبدًا فى أن جزءًا كبيرًا من القانون يرجع إلى أسماء «الإرادة الحرة»، أى إلى سنة، ويمكن تمامًا تغييره دون الخروج على العقل. غير أن بعض العلاقات «ضرورية» ولا تستطيع الإرادة ولا السلطة أن نغيرها. وبينما تترك مجالاً واسعًا يمكن أن يتباين فى داخله القانون الوضعى، فإنها تستبعد قطعًا ارتباطات معينة. ولقد كان مثل هذا التصور للقانون الطبيعى والوضعى موضع قبول بوجه عام. وبعد أكثر من قرن كان لا يزال أمرًا شائعًا، تشهد به الكلمات التى استهل بها منتسكير كتابه «روح القوانين» Spirit of the Laws:

القوانين فى أعم ما تنطوى عليه من معان، علاقات ضرورية ناشئة من طبيعة الأشياء.

وكانت المنفعة العملية لنظرية القانون الطبيعى، تعتمد إلى حد بعيد على حقيقة أنها أدخلت عنصرًا معياريًا فى القانون والسياسة، أى أدخلت مجموعة من قيم رفيعة كالعقل والوفاء والتعامل المنصف، يمكن بها الحكم على أداء القانون الوضعى، وبناء على ذلك كانت سابقة على جميع ما بذل من جهود فيما بعد من أجل تأويل القانون تأويلاً أخلاقيًا، وذلك مثل نظرية «رودلف ستاملر»

فى القانون «العادل» بل والنظريات القائمة على مذهب المنفعة مثل نظريات «إيهرنج» «وبنتام» التى احتفظت بعناصر من القانون الطبيعى وإن نبذته من حيث المبدأ. ونقول بوجه عام إن وجه النظر كلها كانت أفلاطونية، شأنها شأن معظم وجهات نظر العلم فى القرن السابع عشر، وإن أفلاطونية «مقدمة» جروشيوس لا يمكن أن يخطئها النظر. كان قانون الطبيعة «فكرة»، أى إنها طراز أو نموذج مثل الشكل الهندسى الكامل، يقترب منه الوجود ولكنه لا يستمد صدقه من اتفاقه مع الحقيقة. ولهذا السبب فإن قانون الأمم ius gentium بمعناه القديم الشائع الاستعمال، كان فى الإمكان إعادة تعريفه بأنه القانون الدولى، نظرًا لأن الاستعمال الشائع كان فى أفضل الأحوال دلالة فقط، وإن لم يكن بالضرورة دلالة طيبة جدًا، على ما هو معقول(١٧) كان المفروض فى المبرر العقلى الذى ينبغى للحكام أن يجعلوا القانون الوضعى متفقًا معه أنه يحدد معياره للقيم. كان معيارًا للتطبيق الصالح يوضع مقابل ما يتصف به التطبيق المعتاد أو التقليدى من لا معقولية متكررة.

ونتيجة لهذا اشتمل الاستناد إلى العقل والقانون الطبيعى، على لبس ممكن آخر، بالإضافة إلى ما سلف ذكره، بين الحقيقة الواقعة والمعنى المنطقى، وهذا هو اللبس بين الضرورة المنطقية والأخلاقية. كان مذهب القانون الطبيعى يفترض دائمًا أن فروضه الواضحة بذاتها، معيارية على الأقل فى بعض الحالات، وتضع معيارًا مثاليا، لا لما هو كائن فحسب، ولكن لما ينبغى أن يكون. ولكن ضرورة وجود بديهية فى علم الهندسة وضروة أن يكون القانون عادلاً، نوعان مختلفان بشكل واضح، من الضرورة، نظرًا لأن الأخيرة تشير إلى تحقيق الغايات والأغراض البشرية. وحتى لو صح كما أكد جروشيوس، أن العدل ينحص فى اتفاق القانون مع المبادئ الكامنة للطبيعة البشرية، فإن الأخيرة تشكل مجموعة من الحقائق، على درجة عالية من التعقيد وقابلة للتغيير، ولا يزال الفرض القائل بإن أية قيم هى ذات صلاحية خالدة فرضًا بعيدًا عن أن يكون واضحًا بذاته، كان مذهب القانون الطبيعى يميل إلى أن يحكم سلفًا على السؤال عما إذا كان

للقيم أى مكان فى الطبيعة. وكان سبينوزا الفيلسوف الوحيد الذى حاول أن يواجه هذه المشكلة بصورة جادة فى القرن السابع عشر. كان المراد علم الأخلاق الذى وضعه ألا تكون له صلة بالغايات تزيد على صلة الرياضيات والطبيعة، ولكن لا يمكن الزعم بأنه تجنب المعانى المزدوجة فى استخدامه المصطلحات. فلقد حاول باستمرار فى نظريته السياسية أن يرد الحقوق إلى قوى طبيعية وأن يبين أن الحكم القوى فى الأجل الطويل يجب أن يكون حكمًا فاضلا، وهنا مرة أخرى لم يكد يفعل ما اضطلع به من مهمة. وكان لهوبز أيضًا مذهب ميتافيزيقى لم يكن فيه مكان لقيم رفيعة، والجهد، الذى بذله من أجل أن يجعل ماديته معادلة للمعانى السائدة عن القانون الطبيعى، ها الجهد لا يثبت سوى أن المصطلحات أصبحت فرضية بانتصاف القرن. وتلقف كل نتائجه الأهم البنتاميون الذين أنكروا القانون الطبيعى من حيث المبدأ. إن التحليل الواقعى لمذهب القانون الطبيعى والتفرقة بين المعانى المزدوجة التى يشتمل عليها، هذان هما ما فعله «دافيد هيوم» حوالى منتصف القرن الثامن عشر.

العقد والرضا الفردى

لم يكن الذى أضفى الوحدة على مذهب القانون الطبيعى فى السياسية، وضوح مبادئه الذاتى، وإنما كن ما تصادف بصفة مؤقتة، من وجود اتفاق عام حول ما كان من المهم الإصرار عليه. إنا ما بدا بديهيًا فى نظر جميع المفكرين تقريبًا، هو أنه لكى يكون التزام ما ملزمًا حقًا، يجب أن يدخل فيه بمحض حريتهم، الأطراف الملتزمة به. قد تكون الاختيارات إذا بحثناها بحكمة، حتمية عندما تؤخذ الطبيعة البشرية فى الحسبان، ولكن الإرغام اختيار باطنى تابع من مصالح ودوافع الإنسان نفسه. وفى التحليل الأخير لايمكن فرض الالتزام بالقوة ولكنه دائمًا يفرض نفسه بنفسه. هذا الاعتقاد هو الذى جعل الالتزام يبدو فى ثوب وعد، فما يعد به امرئ يجوز إلزامه به بشكل معقول نظرًا لأنه هو نفسه خلق الالتزام عن طريق فعل من جانبه هو. بالنسبة إلى السؤال الأكبر عن التزام

إنسان أزاء المجتمع الذى يعيش فيه، كان من المألوف القول بإنه ليس ثمة طريق معقولة لتصور الالتزام إلا بعزوه إلى وعد. وسواء أكان مثل هذا العهد تاريخيًا أم خرافة منهجية كما قال «كانت» فيما بعد فلا يغير من الأمر كثيرًا. فى أى من الحالتين كان لابد من تمثيل كل التزام ملزم بأنه فرض نفسه بنفسه. وهذا ما تبينه جملة مقتبسة من «بوفندورف» يمكن أن نجد ما يعادلها عند عدد جم من الكتاب.

وعلى العموم، فإن ضم حشد من الناس، أو أناس كثيرين، لتكوين شخص مركب واحد، يمكن أن يعزى إليه فعل عام واحد، ويملك حقوقًا معينة إزاء أعضاء معينين، وهى حقوق لا يستطيع عضو معين أن يدعيها لنفسه بصورة مستقلة عن الآخرين، فمن الضرورى أن يكونوا قد وحدوا أولا إرادتهم وقواهم عن طريق عهود بينهم، إذ بدونها يكون من المستحيل أن نفهم كيف يجب الربط بين عدد من الناس هم جميعًا متساوون بالطبيعة(١٨).

ونتيجة لهذا فإن نظرية سياسية مبنية على القانون الطبيعى، كانت تشتمل على عنصرين ضرورين: العقد الذى به ظهر مجتمع أو حكومة (أو كلاهما) إلى عالم الوجود، وحالة الطبيعة القائمة بصورة مستقلة عن العقد. وكانت الأخيرة تنطبق على حالتين مهمتين: العلاقات بين الأفراد بصفاتهم الخاصة، والعلاقات بين الدول ذوات السيادة. والاتفاقات التى عقدها هذا النوعان من الأطراف المتعاقدة أدت فى إحدى الحالتين إلى نشوء قانون البلديات، وفى الحالة الأخرى إلى نشود القانون الدولى، وكلاهما يخضع للمبادىء العامة التى يقوم عليها قانون الطبيعة. فكلا قانون البلديات والقانون الدولى ينشأن عن طريق عهد، وكلاهما ملزم؛ لأنه مفروض بذاته. قد تتباين إلى غير ما حد تقريبًا النظريات المتعلقة بشكل وطبيعة التعاقد. ففكرة اعتماد الحكم على ميثاق بين الحاكم والشعب، فكرة أقدم بكثير من النظريات الحديثة فى القانون الطبيعى، إذ أنها متضمنة فى علاقة سيد إقطاعى بأتباعه. وفى هذه الفكرة القدمية ظهر الشعب

أو المجتمع كهيئة جماعية. وإذ تطورت نظرية القانون الطبيعى أصبح ظاهرًا أن قدرة الشعب هذه على التعاقد تحتاج إلى تفسير. وكان أبسط تفسير هو افتراض عقدين أحدهما وضعه المجتمع نفسه ويربط أعضاءه بعضهم إلى بعض، وآخر بين المجتمع الذى تكون على هذا النحو والموظفين القائمين بحكمه. وبهذه الطريقة حولت فكرة العقد إلى نظرية كلية عامة تغطى جميع أشكال الالتزام وجميع أشكال المجموعات الاجتماعية. وهذا هو الشكل الذى اتخذته النظرية عند ألثوسيوس والذى استمد عند بوفندورف[١٩]. لم يطور الكتاب الإنجليز النظرية إلى هذا الحد: فاستبعد «هوبز» عقد الحكم خدمة لأغراضه هو، واستخدام «لوك» كلا شكلى العقد دون أن يتحمل مشقة التفرقة بينهما بوضوح ولعل هذا راجع إلى أن القانون الطبيعى لم يلعب أبدًا فى الفقه الإنجليزى الدور الذى لعبه فى القارة.

إذا أخذنا نظرية العقد بصورتها العامة، لما كان ثمة حاجة إلى استخدامها كوسيلة للحد من سلطة الحكم أو الدفاع عن المقاومة، برغم أنها كثيرًا ما استخدمت على هذا النحو بالطبع. فقد حورها هوبز وسبيوزا، أو ربما شوهاها. لتكون دفاعًا عن السلطة المطلقة. واستخدمها ألثوسيوس ولوك للدفاع عن نظرية كون السلطة السياسية محدودة بالضرورة، وجعل منها الأخير الدفاع عن ثورة ناجحة. وربما انتهج معظم الكتاب مثل جروشيوس وبوفندروف، طريقًا وسطًا: فمع عدم تبرير المقاومة شددوا على القيود الأخلاقية المفروضة على الحكام. كان تأكيد النظرية الحقيقى هو أن القانون والحكم يدخلان فى ميدان الأخلاق العام، فهما ليسا تعبيرات عن القوة وحسب، ولكنهما يخضعان تمامًا للنقد الأخلاقى. ولذلك كان للنظرية على العموم ميل عام نحو الليبرالية السياسية.

إن السؤال عما إذا كان الالتزام الذى ينطوى عليه العقد هو حقًا أوضح الحقائق الأخلاقية، هذا السؤال لم يعد منذ أمد طويل إذا أهمية فى النظرية السياسية. إن ما يحتاج إلى تفسير هو السبب الذى من أجله ظنه مثل هذا العدد

الكبير من الناس ـ وأكثر الناس استنارة بوجه عام، فى القرن السابع عشر ـ غنيًا عن البيان. لعله لم يكن هناك قرن من قبله أو من بعده يمثل هذا الوعى الذاتى بالانفصال عن الماضى، أو لم يكن هناك جهد بمثل هذا التصميم من أجل الظفر بالتحرر من يد العرف والتقليد الميتة. ففى القرن السابع عشر، وبصورة لم يسبق لها مثيل منذ عصر الفلسفة اليونانية الكلاسيكى، كان المفكرون على وعى بهوائية العادة غير المستندة إلى أساس، وبضآلة شأن المركز الموروث فحسب، وفظاظة القوة بغير الذكاء. كن ثمة اتفاق مشتدك على وجوب البحث فى الذكاء المستنير عن دور الرفاهية البشريو، وبدا أن العدو الكبير للاستنارة هو القبول الأعمى لما لا يستند إلا إلى مجرد وجوده. وقد تولدت الثقة بالنفس، بصورة لما ما يبررها، من نجاح فى الطبيعيات الرياضية جعلت القرن أسمى قرون العصر الحديث من الناحية الفكرية، مما بدا أنه من الإمكان بدء البناء من أسفل القاعدة، مع الاهتداء بالعقل وحده. وزيادة على أى إنجاز ملموس حققه العلم الحديث، فقد أحس من كانوا أكثر استنارة، على حد قول «فرنسيس بيكون»، أن المعرفة قوة. وفضلا عن هذا، ولأول مرة، كانت فلسفة القرن السابع عشر فلسفة الطبقة الوسطى. وعمومًا وقفت الطبقة الوسطى مؤقتًا إلى جانب المذهب الحر، والوطنية العالمية، والتنوير، والمذهب الفردى.

وإذا نظرت الفلسفة الحديثة إلى العالم بهذه الأفكار المسبقة، واقتنعت بأن عليها أن تبدأ مما كان بديهيًا، لم تجد مثل الطبيعة البشرية الفردية شيئًا يظهر بمثل هذه الصلابة والثبات والتأكيد. فباهتماماته، ونشاطه، ورغبته فى السعادة والارتقاء، وفوق كل ذلك بعقله الذى بدا الشرط اللازم لاستخدام ناجح لجميع ملكاته الأخرى، ظهر أن الكائن البشرى الفردى هو الأساس الذى يجب أن يبنى عليه مجتمع ثابت. بدأت الفوارق التقليدية فى المركز تبدو معرضة للتهديد. فالذى ظهر كالحقيقة الصلدة لم يكن الإنسان كقس أو جندى، أو كعضو نقابة طائفية أو طبقة اجتماعية. وإنما كان الكائن البشرى المجرد أى «الإنسان الذى لا سيد له». كان فى الإمكان الآن تصور علم نفس يكشف الغطاء عن ينابيع العمل

المخفية فى الإنسان بصفته هذه. يجب أن يملك نوعًا من وحدة الطبيعة، أى قوة طبيعية مميزة للجنس البشرى، يمكن توضيحها بالدقة التى أصبحت الآن ممكنة بالنسبة إلى الأجسام التى يتركب منها عالم المادة. ولو صح هذا لأمكن تفسير الخصائص المحلية والزمنية والفردية فى طبيعته على أنها انحرافات عن معيار بدا ثابتًا على وجه العموم. ولو كان هناك مثل هذا الجوهر الذى لا يتغير فى الطبيعة البشرية،فلابد أن يكون هناك بالتأكيد أدنى حد من الشروط يتطلب إمكانية تحقيق الاندماج الثابت للإنسان فى مجموعات اجتماعية، وبالتالى تتطلبه بعض قوانين أساسية للسلوك الفاضل والحكم الفاضل، لا يستطيع حاكم أل يتحداها من دون أن ينال جزاءه، كانت فلسفة القانون الطبيعى والدين الطبعى والاقتصاد الطبيعى متأصلة الجذور فى كل من فروض القرن السابع عشر العقلية والاجتماعية.

بدا أن حقيقة بارزة واحدة تطلب تفسيرًا خاصًا. إن الإنسان الفرد هو أيضًا المواطن أو الرعية. وهذا ما اعتقدت نظرية القانون الطبيعى أن فى الإمكان استنباطه من طبيعته الفردية، كان شيئًا مؤكدًا ولكن لم يكن بديهيًا. وكان النظام المفترض لليقين مهمًا. وفى ظل الظروف أخرى فأن الإنسان بوصفه عضوًا فى مجتمع منظم، ربما بدأ كالأمر البديهى، وهو ما بدأ بالفعل فى نظر أفلاطون وأرسطو، وبدا الإنسان الفرد كأنه مشتق من المجتمع. وبالنسبة إلى نظريات القانون الطبيعى، وخاصة بعد هوبز، كانت العضوية فى المجتمع هى التى تطلبت التفسير. المجتمع مصنوع من أجل الإنسان، وليس الإنسان مصنوعًا من أجل المجتمع، إنها البشرية كما قال «كانت»، هى التى يجب معالجتها دائمًا باعتبارها غاية لا وسيلة، فالفرد سابق من الناحيتين المنطقية والأخلاقية. بالنسبة إلى فلسفة القرن السابع عشر بدت العلاقات دائمًا أخف من الجوهر؛ كان الإنسان هو الجوهر، والمجتمع هو العلاقة. كانت أولوية الفرد المفترضة هذه هى التى أصبحت أظهر وأدوم صفة لنظرية القانون الطبيعى، وأوضح صفة تميز النظرية الحديثة عن نظرية العصر الوسيط، وإذا طورها هوبز ولوك بوجه خاص،

أصبحت خاصية كلية للنظرية الاجتماعية حتى عهد الثورة الفرنسية وحافظت على نفسها بعد ذلك التاريخ بفترة طويلة. وفضلا عن هذا موجودة كفرض فى مدرسة «بنتام» بعد أن هدم «دافيد هيوم» على مناهج الحقوق الطبيعية بوقت طويل.

هوامش الفصل الحادى والعشرون:

(١) انظر: Ernst Cassirer, Die Philopsphie der Aufklaerung (1932), p. 320.

(٢) نشر كتابه Politica Methodice digesta لأول مرة فى عام ١٦٠٣، وبصورة موسعة فى عام ١٦١٠، وأشرف س. ج فردريتش C.J. Friedrich على طبعة حديثة، حذفت من أشياء (كمبردج، ماساشوستس، ١٩٣٢).

(٣) يحدث هذا الميل إلى تشبيه القانون الطبيعى بقانون موسى فى ميدان آخر هو ما فعله بودان من ربط غريب بين الدين الطبيعى واليهودية البدائية.

(٤) Otto von Gierke, Johannes Althusius (1913), pp. 16 f.

(٥) نشر كتاب «عن قانون الحرب والسلام» De jure belli ac pacis لأول مرة فى عام ١٦٢٥. وصدرت الطبعة الصادرة فى عام ١٦٤٦ (واشنطن، ١٩١٣) مصحوبة بترجمة إنجليزية قام بها فرنسيس ك. كيلزى وآخرون (أكسفورد، ١٩٢٥)، باعتبارها الكتاب رقم ٣ من سلسلة «أمهات الكتب فى القانون الدولى The Classics of International - Law».

(٦) Prolegomena, sect. 3 (Kelesey's translations).

(٧) إن رواية الحوار فى «جمهورية» شيشرون أبقى عليها إلى حد كبير لاكتانتيوس فى الكتابين الخامس والسادس من مؤلفه Institutes «الشرائع»، وما من شك أن جروشيوس أخذ الحوار منهما، وتقدم أية طبعة الآن من «الجمهورية» الفقرات المهمة على سبيل الدليل.

(٨) Prolegomena البند السادس.

(٩) شرحه، النبد الثامن.

(١٠) المصدر السابق، البند ١٦.

(١١) شرحه، البند ١٥.

(١٢) BK. I., ch. i, sect. x, 1.

(١٣) BK. I., ch. i, sect. x, 5.; cf. Prolegomena, sect. 11

وثمة تعبيرات قلائل لها أهمية مشابهة، نلقاها عند كتاب سبقوا جروشيوس: انظر:

Gierke, Althusius (1913), p. 74, n. 45.

(١٤) Prolegrmena, sect. 39.

(١٥) نشر كتابا «الأخلاقيات » Ethics و«رسالة سياسية» Political Trantise فى عام ١٦٧٧، بعد وفاة مؤلفهما، وتضم مكتبة بوهن الفلسفية، ترجمة إنجليزية فى مجلدين قام بها ر. هـ. م. إلويز R.H.M. Elwes.

(١٦) De jure naturae et gentium، لويد ١٦٧٢، أصدر بازيل كنيت ترجمة إنجليزية فى لندن عام ١٧١٠.

(١٧) انظر تقسيم جروشيوس للقانون إلى طبيعى وإرادى (أى وضعى)، الكتاب الأول، الفصل الأول، البنود ١٠ ـ ١٧.

(١٨) Op. Cit., Bk. VII, ch, ii, sect. 6 (Kennet's translation).

(١٩) Op. Cit., Bk. VII, ch, ii, sect. 7-8.

(مراجع مختارة)

"The Law of Nature". By James Bryce. In Studies in History and Juriesprudence, New York, 1901.
"The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law". By Wdward S. Corwin. Harvard Law Rev., Vol XLII (1928-1929), pp. 149, 365.
Natural Law: An Intrduction to Legal Philosophy. By A. Passerin d'Entrèves. London. 1951.
Studies of Political Thought Gerson to Grotius, 14141 - 1625. By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1923, Ch. 7.
National, and International Stability: Althusius, Grotius, Van Vollenhoven. By P.S. Gerbrandy. London, 1944.
The Develop,ment of Political Theory. By Otto von Gierke, Eng. trans, by Bernard Freyd. New York, 1939. (Johannes Althsius und die Entwicklung der naturrechtilichen Staatstheorien).
Natura Law and the Theory of Society, 1500-1800. By Otto Gierke, With a lecture onthe Ideas of Natural Law and Humanity by Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Ernest Barker,. 2 vols. Cambridge, 1934. (From Das deutsxhe genossenschaftsrecht, Vol. IV).
The Revival of Natural Law Concepts. By Charles Grove Haines. Cambridage, Mass., 1930. Chs. 1 - 3.
The Life and Works of Hugo Grotius. By W.S.M. Kinght> London, 1925.
"The History of the Law of Natural" By Sir Frederick Pollock.
In Eassy in the Lsw. London, 1922.
Natural Rights. By D.G. Ritchie. 3d ed. London, 1916. Ch. 2
Justice and World Society. By Laurence Stapleton. Chaepel. Hill, N.C., 1944. Ch. 2.
The Province and Function of Law. By Julius Stone. Sydney, 1946, Ch., 8.
Hugo Grotius. By Hamilton Vreeland. New York, 1917.

الفصل الثانى والعشرون
إنجلترا: الاستعداد للحرب الأهلية

قبل نشوب الحروب الأهلية فى إنجلترا فى أربعينيات القرن السابع عشر، كانت الخطوط التى تفصل بين الأفكار السياسية المتنافسة أقل وضوحًا بكثير مما كانت قد أصبحت عليه فى فرنسا فى الربع الأخير من القرن السادس عشر. ففى فرنسا كان الحق فى المقاومة قد أصبح ـ بصفة قاطعة ـ مرتبطا بالفكرة القديمة عن أن السلطة السياسية تكمن فى الشعب وكان واجب الطاعة العمياء مرتبطًا بصفة قاطعة بنظرية حق الملوك الإلهى، فى حين قدم كتاب «الجمهورية» لبودان ما يقرب من نظرية فى الوحدة الدستورية فى ظل التاج. وفى إنجلترا التى لم يحدث فيها تهديد جدى بالاضطراب الأهلى إلا بعد الربع الأول من القرن السابع عشر، ظلت هذه الأفكار غير متماسكة، وهى الحالة التى كانت عليها فى تقليد العصور الوسطى، لقد حكم ملوك التيودور حكمًا مطلقًا بالفعل، ولكن سلطتهم استندت إلى رضا طبقة وسطى قوية كانوا أحكم من أن يبعدوها عنهم. ومن ثم لم تكن هناك شيعة لها أية مصلحة جدية فى تأييد الحكم المطلق الملكى بنظرية فى الحق الإلهى، ولا شيعة تعين عليها السعى وراء دفاع نظرى عن حق المقاومة. لم يكن أحد قد اضطر بعد إلى التفكير فى النتائج التى تترتب على حدوث شقاق بين سلطات الدستور، كالشقاق بين الملك والبرلمان أو بين الملك

ومـتـاكـمـة. كـان لا يزال فى الإمكان الإبقـاء على الفـرض القـديم عن التـوافق والانسـجـام بين هذه السلطات فى ظل قانون المملكة الأسـاسـى، دون البـحث فى التفوق القانونى فى النهاية لأى منها. فالحقوق والقيود التقليدية التى تحددة مركز جميع أجزاء الدستور بصورة غامضة. ولكن بقدر كاف من الدولة، لم تكن قد تعرضت للضغط الذى يصل بها إلى نقطة الانكسار.

«يوتوبيا» مور

يتقدم القرن السادس عشر فى إنجلترا فى كل مكان آخر بأوربا، طغت على جميع الاعتبارات الأخرى مشكلات سياسية ناشئة من الإصلاح البروتستنتى. فالأطماع السياسية لمختلف الكنائس طمست وأخفت الاضطراب الاقتصادى الخطير الذى صحب قيام التجارة الحديثة وتحطيم الاقتصاد القديم. ونستطيع أن نرى الطبقة القديمة من الفكر فى مؤلف صدر قبل الإصلاح، وهو الكتاب السياسى الساخر الذى أخرجه سيرتوماس مور باسم «يوتوبيا[1]». وبرغم أن اليوتوبيا سارت فى مظهرها الخارجى على نمط جمهورية أفلاطون، إلا أنها عبرت حقيقة عن نفور مؤلفها مجتمع استحواذى أصبح من الأخلاق الفاضلة فيه «الشراء فى الخارج بثمن رخيص جدًا ثم البيع مرة أخرى بثمن غال للغاية». وتتبع السخرية نمطًا يمكن أن يصلح لأية فترة يسودها الاحتلال الاقتصادى: الجريمة شائعة بصورة تبعث عل الانزعاج وتقابل بوحشية مماثلة فى القانون الجنائى، ومع ذلك فالشدة لاتفيد بشىء، لأن الجريمة وسيلة اكتساب العيش الوحيدة المتاحة أمام أعداد كبيرة من الأشخاص. «ما الذى تفعله خلاف أن تخلق لصوصًا ثم تعاقبهم؟» فالرجال الذين يريدون ليكونوا جنودًا. يلقى بهم على المجتمع عند توقف الحرب، دون إمكان أن تمتصهم الصناعة. ولا تستطيع الصناعة، والزراعة بوجه خاص، حتى أن تعول الذين يمارسونها الآن نظرًا لأن الصوف ـ وهو أوفر محصول ربحًا ـ يتطلب تحويل الأرض الصالحة للزراعة إلى مراع وسلب الملكية من الفلاحين الذين يشغلونها. فالأغنام «تستهلك وتدمر

وتلتهم حقولاً وبيوتًا ومدنًا بأكملها»؛ وبينما يتضور الفلاحون جوعًا أو يسرقون كى يعيشوا، يبدى الأغنياء «حذلقة غريبة ومباهاة فى ملبسهم، وصخبًا كثيرًا وبذخًا فى مآكلهم». وبدلا من مهاجمة هذا المرض الاجتماعى ينصرف الحكم إلى الخداع القانونى كى يبتز الضرائب. وإلى مشروعات شريرة للحرب والغزو، واحتفظ مور بأحد سهام سخريته لغدر الدبلوماسية الدولية.

على أن هذا الهجوم على اقتصاد مشروع العمل كان مدفوعًا فى الحقيقة بحنين إلى الماضى. كان يرتد ببصره إلى الوراء متطلعًا إلى مثل أعلى، يبعد فى الواقع عن كومنولث تعاونى، يعمل الاقتصاد الجديد على أن يزيحه من طريقه. ولقد استمد مور رأيه فيما هو حق من الناحية الاجتماعية. من تحليل أفلاطون للمجتمع إلى نظام من طبقات متعاونة، ولكن ربما الأصلح أنه استمده من صحة هذا الرأى التى افترضتها معظم النظرية الاجتماعية بالعصور الوسطى. فطبقًا لهذه الفكرة السائدة فى أى وقت بعد القديس توما، يتكون المجتمع من طبقات، يعهد لكل منها بمهمة لازمة للخير المشترك، وكل منها تؤدى وظيفتها الصحيحة وتنال جزاءها الواجب دون عدوان على ما للأخريات من حق متساو. وفى مثل هذا النظام لا يكون للنشاط الفردى مكان بالفعل. ربما كانت الأبعادية الإنجليزية تشكل وحدة اقتصادية، ووحدة أخلاقية من الناحية الفكرية، لا تبعد كثيرًا عن مثل هذا التصور. كان الغرض الأخلاقى للمجتمع. وكما تصوره مور، تخريج مواطنين فضلاء ورجال ذوى حرية فكرية وأخلاقية. والقضاء على الخمول، وتوفير الحاجات الطبيعية للجميع دون بذل عمل يزيد على الحد. وإلغاء الترف والفقد، والخفيف من كل من الفقر والثراء، والتقليل من الجشع والابتزاز، وبعبارة موجزة بلوغ ذروته فى «حرية طليقة للعقل وفى تزيينه».

إذا كان ثمة مثل أعلى أخلاقى يمكن اعتباره جديرًا بالرثاء، فذلك هو المثل الذى طلع به مور وظهر على أبواب الحروب الدينية وتوسع التجارة الحديثة. كان يعبر على نحو ما عبرت حياة مور، عن معقولية الاتجاهات الإنسانية وتفتح

ذهنها. ومعها عبث أمنية أخلاقية لا يمكن أن تتفق مع الحقيقة الغاشمة. وحتى الجهد المبذول من أجل إبراز المشكلات الاجتماعية والاقتصادية بنتائجها البشرية، أخفق أمام المد المتصاعد للصراع اللاهوتى وما انطوى عليه من مشكلات التنظيم السياسى. ولهذا السبب ظلت «اليوتوبيا» حلقة منعزلة وغير مهمة نسبيًا فى فلسفة عصرها السياسية. كانت توضح تعبيرًا آخذًا فى الموت، عن مثل أعلى قديم بدلا من أن تكون صوتًا حقيقيًا لعصر آخذ فى الخرج إلى عالم الوجود.

هوكر: الكنيسة الوطنية

كانت فكرة كومنولث تعاونى وهى الفكرة التى نلقاها عند مور وجميع الكتاب الإنجليز فى القرن السادس عشر، منبتًا خرجت منه أعنف المسائل الخلافية فى منتصف القرن السابع عشر. فبنهاية القرن السادس عشر أصبحت الفكرة القديمة مفككة بصورة تلفت الأنظار. ومالت جميع الأطراف إلى الاعتماد على حلول وسط لا يمكن الدفاع عنها وتعين التخلى عنها عندما برزت الدعاوى المتباينة والمتناقصة حقيقة. كانت مناطق الثقل الرئيسية اثنتين. فهناك أولا المسألة القديمة عن الكينسة والحكم الزمنى والتى لم يحلها بآية حال الخروج على روما. وإنما تحولت إلى مشكلة داخلية تنطوى على علاقات وطنية بالكنيسة الإنجليزية والفروع الأخرى من المنشقين البروتستنت مثل المشيخيين والمستقلين والطائفيين. فى كل هذه المواقف الكنسية واللاهوتية، كانت واستمرت معان ضمنية سياسية لم يكن فى الإمكان تجنبها. ولهذا من الضرورى أن تؤخذ فى الحسبان الفوارق السياسية بين الأحزاب الدينية التى انقسم إليها الإنجليز. وثانيًا كانت هناك مسألة مركزية السلطة وتأثيرها على ما كان مفترضًا وجوده من علاقة تعاونية بين مختلف أجزاء الحكم. وبوجه خاص كان هذا يهم الملك وسيطرته على محاكمه، أولا على محاكم القانون العام، وبصورة أخطر فى النهاية على البرلمان. وسوف يصف هذا الفصل أولاً المراكز السياسية المميزة

للهيئات الدينية الرئيسية، وبخاصة تأثير هذه المواقف فى نظرية العلاقة بين الكنيسة والدولة. وسوف يصف ثانيًا اشتداد التوتر بين التاج وعناصر الدستور الأخرى، ذلك التوتر الذى كان آخذًا فى أن يحطم بالتدريج الاعتقاد القديم فى تلاؤم السلطات واتفاقها.

ولأسباب كان لا يمكن تجنبها تمامًا فى ظل الظروف القائمة آنذاك، لم يكن فى الإمكان أن يعنى استقلال الكنيسة الإنجليزية عن روما سوى أن الملك أصبح رئيسها الزمنى، ولكن الرئيس الزمنى لكنيسة كان فكرة جديدة غير مفهومة. فيجب أن يتضمن الحكم الكنسى سلطة تقرير أية مذاهب يتعين على أعضائه أن يؤمنوا بها، إلا أنه ما كان فى وسع أى مسيحى أن يظن بصفة جدية أن ملك إنجلترا قادر على أن يقول ما هو المذهب الصحيح. فالمحامى الذى معلوماته عن اللاهوت قليلة واهتمامه به أقل، قد يقنع بالنتيجة العملية التى ترى أن الهرطقة يجرى تعريفها فى محاكم الملك، شأنها شأن الجرائم الأخرى، والرجل الذى اعتقد بصفة جادة أن مذهب الكنيسة هو الحق الخالد قد يشعر ببعض الريبة إذ يرى هذا الحق يوضع فى رعاية الأساقفة الذين يعينهم الملك لحكم الكنيسة. الحقيقة، كانت الرياسة الزمنية معقولة فى ظاهر الأمر بقدر ما لم يكن من الضرورى فهمها. لم تكن فى الواقع تعنى نظرية وإنما تعنى حلا وسطًا يسهل العمل به، لا مفر منه ويؤدى بوجه عام إلى النظام العام. وقدمت الحروب الأهلية فى فرنسا بديلا تعلق به الإنجليز من أهل الفطنة طواعية. وثمة حقيقة جوهرية فى الموقف هى أن كل امرىء كان ما يزال يعيش فى ظل مسيحية يفترض فيها أنها جامعة، معتقدًا أن الانقسامات بين الكنائس مؤقتة وسرعان ما تزول فتعيد الحالة العادية التى تسود فيها عقيدة مشتركة. ولم يكن فى إمكان أى شخص مسته أفكار كلفن القوية عن استقلال الكنيسة، أن يفكر فى الرياسة الزمنية على أنها شىء دائم.

وأسفر الجدل حول رياسة الملك للكنيسة عن رسالة ذات أهمية باقية، تلك هى «قوانين حكومة الكنيسة» لريشارد هوكر[٢]. كان الغرض منها جدليًا، إى

أريد بها تفنيد النقد الذى يوجهه البيورتان للكنيسة القائم، ولكنها من ناحية المزاج وسعة العلم على نقيض الرسائل الجدلية المعتادة. وبرغم أن الكتاب كان يعالج صراحة موضوع لحكومة الكنيسة إلا أنه كان فى الحقيقة بحثًا فى فلسفة القانون والحكم بوجه عام، ذلك أن هوكر نظر إلى حكم الكنيسة على أنه ناحية واحدة فحسب من كل المجتمع المدنى. ونحن إذ نأخذ «حكومة الكنيسة» على أنه يمثل الفكرالسائد فى زمنه، فقد كان خليقًا بالذكر لأنه آخر بيان عظيم لما يمكن دعوته تقليد العصور الوسطى، قبل أن تحطمه ضغوط الحرب الأهلية وشدائدها. والأمر الذى يلفت النظر بصدده، تنوع المشكلات التى استطاع التوفيق بينها، بدلا من أن يجعل منها صرعات لا يمكن التوفيق بينها على نحو ما أصبحت عليه بعد ذلك بجيل. لكن فى الأجل الطويل كمنت أهمية الكتاب فى كونه هيأ وسيلة استطاع بها تقليد العصور الوسطى هذا أن ينتقل مع بعض تغييرات ضرورية طرأت عليه، إلى الفلسفة السياسية الحديثة للعصر الذى تلا الحروب الأهلية. ولقد اغتبط جون لوك وهو يعترف بدينه إلى «هوكر الحكيم»، والحقيقة أن الطابع المحافظ للخلاصة التى ضمنها نتائج الثورة اعتمد بقدر غير يسير على صفة الاستمرار التى ربطت أفكاره بأفكار المفكر الذى تقدمه.

كان الغرض الرئيسى من حجة هوكر أن تبين أن البوريتان فى رفضهم طاعة الكنيسة القائمة. كانوا ينكرون بصورة ضمنية أسس كل الالتزام السياسى؛ فالإنجليز ملتزمون بحكم العقل بأن يطيعوا قانون إنجلترا الكنسى فى حين أن البيوريتان غير ملتزمين بداعى العقل أو الدين، بعصيانه. والدفاع عن هذه النظرية قاده أولا إلى إجراء فحص فلسفى لكل القانون وأساس الالتزام السياسى، وهنا اقتفى أثر «توما». هناك أنواع شتى من القانون: القانون الأبدى أو قانون طبيعة الرب نفسه، والقانون الطبيعى أو السنن التى فرضها الله لحكم الأشياء حسب مختلف أنواعها، وقانون العقل الذى يلتزم الإنسان باتباعه بوصفه كائنًا عاقلا. العقل يمكن المرء من إدراك الخير، والإرادة تقوده إلى اتباع العقل. ومن ثم فالحكم على حياة الناس هو «الحكم الذى يصدره العقل بشأن صلاح

الأشياء التى يتعين أن يعملوها». والعلامة التى يمكن أن تعرف بها أمثال هذه القواعد التى يضعها العقل هى الرضا العام من جانب البشر. «إنما تعلمه الناس فى جميع الأوقات لابد أن الطبيعة علمته لهم»[٣] وعلى ذلك فقواعد العقل الأساسية هى موضع القبول الشامل بمجرد فهمها، ويمكن أن تستخلص منها قواعد أقل عمومية. حتى الآن تجاوز هوكر بالجهد، المسائل العادية التى تضمنها فكر العصور الوسطى كله، نظرًا لأن غرضه كان أن يقيم حججه على أساس حجج لقيت القبول العام. فأعاد تقرير نظرية القانون التى بدأم منها جروشيوس بعد ذلك بجيل، ولا ينقصه سوى الشكل الأكثر معقولية من الحجة، وهو الشكل الذى أضافه جروشيوس إلى النظرية الموروثة.

واضح أن قانون العقل ملزم للناس جميعًا بصورة مطلقة. حتى ولو لم يكن ثمة وجود للمجتمع والحكم. فالناس فى رأس هوكر، ويقودهم العقل إلى تكوين المجتمعات لأن فيهم ميلا فطريًا إلى الاجتماع وليس فى إمكانهم إشباع حاجاتهم فى حياة من العزلة. والمجتمع مستحيل بدون الحكم، والحكم بدوره مستحيل بدون قانون بشرى أو وضعى، وحتى تتسنى إزالة المظالم المتبادلة التى تنشأ حتما عندما يجتمع الناس بعضهم ببعض، فليس من مخرج إلا «بالاتحاد والاتفاق فيما بينهم بأن يفرضوا نوعًا من الحكم العام، وأن يخضعوا له». لم يتوسع هوكر فى فكرة وجود عقد وإن كانت الفكرة موجودة ضمنًا فيما قاله. والقواعد التى يختار الناس أن يعيشوا معًا طبقًا لها، يتم الاتفاق عليه صراحة أو ضمنًا، ويكون النظام الذى أقيم على هذا النحو هو القانون بالنسبة إلى الجمهورية (الكومنولث) «نفس روح الجسم السياسى، والأجزاء التى يبعث القانون الحياة فيها، وتتماسك، وتدفع إلى القيام بما يتطلبه الخير العام من أفعال»[٤]. وعلى ذلك فالأساس الذى يقوم عليه الالتزام السياسى هو الرضا المشترك الذى عن طريقه يتفق الناس على أن ينظم شخص ما أمورهم. ويقول هوكر بألفاظ تذكرنا بنيكولا أوف كوزا، إنه بدون هذا الرضا لا يكون ثمة سبب يدعو إلى التزام المرء بأن يحكمه أو يحكم عليه شخص آخر. لكنه رأى بصراحة أن الرضا يمكن أن يكون عن طريق ممثلين

وأنه بمجرد وجود كومنولث تكون قوانيها ملزمة لأعضائها على الدوام لأن «الهيئات الجماعية خالدة» من ثم يقول: «ليست القوانين هى التى لم يجعلها الرضا العام كذلك» وبرغم اعتقاده أن الحكم بدون رضًا طغيان، لم يزعم وجود حق فى التمرد. فليس من سبيل يستطيع به المجتمع أن يسحب موافقته من سلطة أقامها.

الحقيقة الجديرة بالملاحظة بصدد هذا المذهب حتى الآن اتفاقه الكبير مع توما: قانون الجماعة البشرى مشتق بسلسلة من خطوات تنازلية، ومن القانون الربانى الخالد ويستند إلى كل سلطة الأصل الذى نشأ منه. فالقانون الوضعى ينفذ ما تتطلبه الطبيعة بوجه عام؛ وبالمجتمع كوحدة طبيعية، قدرة فطرية على إلزام أعضائه طبقًا للقانون العضوى المستمد من وجوده. على أنه عندما يبدأ هوكر معالجة موضوع الهجمات البيوريتانية ضد الكنيسة الإنجليزية، يتوقف التشابه مع توما. وبعبارة موجزة أكد أن قانون إنجلترا الكنسى لا يناقض العقل أو العقيدة المسيحية. ومن ثم فهو ملزم لجميع الإنجليز، شأنه شأن بقية القانون الإنجليزى، ودعم الدين هو أول واجب ملقى على عاتق كل جسم سياسى، وأى مجتمع به دين صحيح هو كنيسة ودولة فى آن واحد. فالكنسية الإنجليزية والشعب الإنجليزى متماثلان من ناحية العضوية فى كل منهما؛ لأن كل إنجليزى مسيحى وكل مسيحى فى إنجلترا إنجليزى. وعلى ذلك فللقانون الكنسى نفس النوع من السلطان شأنه شأن أى قانون آخر. وعصيانه يقوض أركان كل النظام الاجتماعى. كان ذنب البيوريتانية فى نظر هوكر أنها تجعل الكنيسة والدولة مجتمعين بتميز كل منهما عن الآخر، بمثل ما ظن أن الكثلكة تفعل الشىء نفسه، من الناحية العملية، وكما يعنى بشكل واضح، فإن هذا طريقة مستترة لجعل الكنيسة تعلو فوق الدولة. ومن ثم البابوية والمشيخية سببان للخط والاضطراب فى الدولة، وأخيرًا فى الكنيسة.

هذه الحجة ربط خارج للمألوف حقًا بين نظام العصور الوسطى والقومية.

فهى، يفترض أولا أن الشعب الإنجليزى كومنولث أو مجتمع، أى كيان جماعى ينعم بالاكتفاء الذاتى، قوانينه ملزمة لأعضائه لا بصفتهم الفردية فحسب ولكن بوصفهم أعضاء بالمجتمع. ومن هنا يقضى القانون بما يجوز للأمراء والمطارنة أن يفعلوه، ولا ترجع سلطتهم إلى إرادتهم الشخصية ولكن ترجع إلى مناصبهم. من الناحية الدستورية لا تزال نظرية هوكر هى نظرية الكومنولث التعاونى. وهى تفترض بالنسبة إلى الدين وبأسلوب العصور الوسطى تمامًا، أن أى مجتمع كامل يجب أن يكون فى آن واحد كنيسة ودولة، بما فى ذلك دستور كنسى فضلاً عن زمنى. وهى تأخذ قضية مسلمة أن المسيحية حقة - والمفروض أنها بالنسبة للإنجليز ليست أحق من غيرها - ومع ذلك تفترض أيضًا ما كان يثير دهشة توما بالتأكيد، وهو أن هذه الحقيقة الكلية العامة لا تحتاج إلى مؤسسة جامعة خاصة بها ولكن يمكن أن توضع فى رعاية حكومة وطنية وكنيسة وطنية. وأخيرًا - وهذا يشكل ضعفها المميت من وجهة نظر بيوريتانية - تفترض أن الحقيقة التى لا يرقى إليها الشك والتى تنطوى عليها المسيحية، تترك شكل حكومة الكنيسة - الاختيار بين الأسقفية والمسيخية - مسألة لا تستحق الاهتمام بها بالنسبة إلى العقيدة. واضح أنأى كلفنى لا يسعه التسليم بهذا بأكثر من تسليم كاثوليكى أن سلطان البابا الروحى لا علاقة له بالعقيدة.

لو أخذنا نظرية هوكر على أنها تمثل حالة الفكر السياسى فى إنجلترا فى نهاية القرن السادس عشر، لكانت جديرة بالاعتبار بسبب ما تغفله وكذلك بسبب ما تتضمنه. لم تكن الصيغة التى وضع بها نظرية الرضا دفاعًا. على الإطلاق عن حق المقاومة، ولكنها لا تتضمن كذلك شيئًا عن الطاعة العمياء. فالاعتقاد الأخلاقى بأن الثورة خطأ، اعتقاد قرره بقدر كاف من القوة كتاب إنجليز آخرون فى القرن السادس عشر، وقرره بيوريتانيون كما قرره غيرهم، ولكن أسس الاعتقاد كانت قائمة على مبدأ المنفعة، ولم تتضمن أية نظرية فى الحكم المطلق الملكى(٥). وعلى الخصوص، وبرغم أن هوكر كتب بوصفه إنجيليكيا، فإن نظريته تتعارض مع أى مذهب عن حق الملوك الإلهى. إن شيوع فكرة الحق الإلهى فى

صفوف الإنجيليكيين كان بالمعنى الدقيق ظاهرة تنم عن الحروف الأهلية وما بعدها. كانت نظرية كنسية، اعتنقها الجامعات[٦] بأكبر قدر من العنف، وكانت بعد إعدام شارل الأول شماعة يعلق عليها التظاهر بالعطف على «الشهيد الملكى». لم تؤثر فى أية مشكلة دستورية، ولعلها لعبت دورًا لا أهمية فيه فى التفكيد الواقعى حتى عنة الملكيين. ومن المحقق أنه لم يكن هناك من يتحدث باسمها فى البرلمان خلال عهد كل من جيمس الأول وشارل الأول. وحظيت فيما بعد باعتراف شكلى بها، ولكن المرجح أنها لم تلعب أبدًا دورًا له شأنه فى الفلسفة السياسية الإنجليزية.

المعارضة الكاثوليكية والمشيخية

ومن جهة أخرى، كان دفاع هوكر عن رياسة الملوك للكنيسة أمرًا لا يطاق بالنسبة إلى طبقتين من الإنجليز: المشيخيون والكاثوليك. كلاهما وافق على أن تفوق الملوك فى الكنيسة كان غزوا للاستقلال الروحى. وراء المنازعات والاختلافات المذهبية الحديثة العهد، حول حكم الكنيسة، كانت لا تزال تكمن المسائل القديمة المتعلقة بتسلط رجال الدين والحرية الروحية، فشدد الإنجيليكيون على معارضة الأولى، ونظر المشيخيون والكاثوليك إلى الثانية على أنها مادة جوهرية فى المسيحية.

ومركز الكاثوليك الأساسى توضحه فقرة تضمنها الحوار بين سيرتوماس مور ومدعى الملك فى أثناء محاكمة مور. حاول المدعى أن يستدرج مور حتى ينكر ما لفعل برلمانى من قوة ملزمة، بأن سأله عما إذا لا ينبغى بالنسبة للإنجليز تقرير انتخاب بابا إذا اختار البرلمان أن يرفض ذلك فأجاب مور:

بالنسبة إلى قضيتك الأولى يجوز للبرلمان أن يتدخل فى حالة الأمراء الزمنيين، ولكن بالنسبة إلى قضيتك الثانية سوف أضع هذه الحالة أمامك. لنفرض أن البرلمان سن قانونًا بأن الله لا ينبغى أن يكون إلهًا فهل تقول إذًا سيد ريتش أن الله ليس هو الله[٧].

كان فكر مور هو ما يجب أن يوافق عليه أى كاثوليكى يستوحى ضميره. فإذا كان الملك والبرلمان يحكمان المعتقد الدينى، فعندئذ لا يكون ثمة تنظيم كلى عام لجميع المسيحيين، فبالنسبة إلى شخص كاثوليكى كان بعض الاعتراف بالسلطة البابوية يبدو أساسيًا من أجل المحافظة على وحدة الكنيسة وحريتها. ولم يكن بحاجة إلى أن يعتقد مع الجزويت أن للبابا حتى سلطة غير مباشرة لعزل الملك، ولكن يجب عليه الاعتقاد بأن التفوق الملكى فى الكنيسة لا يتمشى إلا مع معنى صوفى عن الوحدة المسيحية.

إن الجدية التى كان الكلفنيون يمقتون بها البابا لم تجعلهم أكثر استعدادًا للسماح برئيس زمنى للكنيسة؛ إذ كانوا يتفقون مع الكاثوليك على اعتبار هذا الأمر غزوا لاستقلال الكنيسة الروحى. فحيثما توافرت للكلفنية حرية العمل فإن ميلها لم يكن نحو السيطرة السياسية على الكنيسة ولكن نحو سيطرة رجال الدين على السياسة. فالتنظيم الأخلاقى والمذهبى للمجتمع كله وهو ما كان جزءًا أساسيًا من المشروع. تطلب أن تحل الكنيسة على تأييد الحكومة، ولكنه لم يكن يعنى أقل من أنه ينبغى أن يكون الكنيسة حرة فى أن تقرر لنفسها ما يشكل المذهب السليم والحياة الورعة، وعلى ذلك كان الفصل بين الحكومة والدولة عنصرًا أساسيًا من عناصر الكلفنية ولكن ليس بالمعنى الحديث الذى يترك الدولة مؤسسة زمنية تمامًا. فالفصل الذى فكرت فيه الكلفنية فصل يترك الكنيسة مستقلة ولكنه أيضًا يجعل قراراتها إجبارية. ومن هنا تشبث المشيخيون مثل الإنجيليكيين، بجوهر طيب من تقليد العصور الوسطى المسيحى، ولكنهم كانوا يجبرون دائمًا على أن يخرقوا نص ذلك التقليد وروحه. لقد نقل الإنجيليكيون عن العصور الوسطى فكرة دولة الكنيسة التى أسفرت عن البدعة المثيرة للدهشة. بدعة كنيسة يجرى تصورها وفق خطط قومية. ونقل المسيحيون فكرة الاستقلال الروحى فى الكنيسة، التى أسفرت عن البدعة التى لا تقل إثارة للدهشة وهى بدعة دولة لم تكن كنيسة على الإطلاق. وفى القرن السادس عشر كان الفصل بين الكنيسة والدولة يعتبر بدعة شجع عليها البيوريتان والجزويت.

لكن اختلف المشيخيون الإنجليز اختلافًا جذريًا من ناحية مهمة واحدة، عن الكلفنيين فى فرنسا وأسكتلندا: كانوا يعترضون على سيادة الملك فى الكنيسة ولكنهم لم يبرروا الثورة أبدًا. ومن هذه الناحية ظلوا أقرب إلى كلفن منهم إلى نوكس أوبيزا أو مؤلف «دفاع ضد الطغيان». والسبب فى هذا أنه لم يكن فى القرن السادس عشر زمن فى إنجلترا أتيحت لهم فيه أية فرصة للحصول على شكل مشيخى لحكومة الكنيسة عن طريق الثورة، وحتى فى القرن السابع عشر ظلوا بوجه عام ثوارا فاترى الهمة، ومن هنا العبارة الساخرة بأن المشيخيين ساقوا شارل إلى آلة الإعدام ولكن المستقلين قطعوا رأسه. من الصعب القول بأن المشيخيين الإنجليز كانت لهم كمجموعة أية نظريات سياسية مميزة. كانت أفكارهم أرستقراطية. ومحافظة أساسًا، وملكية بالتأكيد، وموجهة إلى الإصلاح الكنسى أكثر منها إلى التغيير السياسى. وخلال الفترة القصيرة التى شهدت سطوة الحزب المشيخى فى أوائل سنى الحروب الأهلية، دافع كتابهم عن المقاومة، ولكن على أسس مفتوحة أمام أى برلمانى. كان ما أرادوه بصفة خاصة المشيخية فى الكنيسة الإنجليزية، وساورهم الأمل فى تحقيق هذا كقاعدة، عن طريق الملك بدلاً من الوقوف ضده. وعلى ذلك ظلوا حزبًا داخل الكنيسة الإنجليزية إلى أن استبعدهم «قانون الوحدة» Act of Uniformuty فى عام ١٦٦٢ن، بدلا من بقائهم حزبًا له أى هدف سياسى محدد.

المستقلون

من بين جميع البيوريتان الإنجليز كان للمستقلين أو الطائفيين أكبر الأهمية بالنسبة إلى السياسة. وبرغم كونهم كلفنيين فى لاهوتهم، فإنهم ساروا خطوة فى طريق الإصلاح الدينى وضعتهم فى فئة تختلف فى المشيخيين. لقد حلو المعضلة بأن قرروا أن الإصلاح فى الكنيسة ممكن «بدون انتظار أحد» على حد عبارة روبرت براون(٨). واعتقدوا أن فى إمكان مجموعة من المسيحيين أن يكونوا محفلا يكون هو كنيسة حقيقة. وأن يرسموا أكليروسها، ويقيموا أسلوبًا مصلحًا

(بفتح اللام) للعبادة دون ترخيص إما من الحكام المدنيين وإما من السلطات الكنسية. وعلى ذلك فمن حيث المبدأ. أصبحت الكنيسة رابطة اختيارية من المؤمنين الذين تتشابه أفكارهم. ورفضت المساندة من جانب السلطات المدنية إما فى إصلاح نفسها وإما فى مد نطاق أساليبها لتشمل أشخاصًا لهم رأى مختلف. أصبحت الكنيسة متماثلة بصورة جوهرية مع الطوائف، وهذه الأخيرة لا تتحد إلا عن طريق نوع من الاتحاد غير الوثيق العرى. لأغراض استشارية. وهكذا خطا المستقلون خارج أى شكل يمكن أن تتخذه الكنيسة الوطنية واضطروا إلى المطالبة بدرجة كبيرة أو قليلة من التسامح الدينى لأنفسهم وإلى الدفاع عنه بالنسبة إلى الغير. أصبحت الكنيسة والدولة مجتمعين بصفة قاطعة تمامًا، غير منفصلين فحسب ولكنهما مستقلان من ناحية المبدأ، وتتركز سلطة القمع فى الدولة ولكنها مقصورة على أغراض تدخل فى مجال الحكم الزمنى.

إن فرض الدين، وإقامة الكنائس بالقوة، وفرض الخضوع للحكم الكنسى بطريق القوانين والعقوبات، كل هذا ليس من اختصاصهم (الحكام)... ولا من اختصاص الكنيسة[٩].

حقيقة لم يتقبل من يدعون بالمستقلين هذا المبدأ الخطير وما ينطوى عليه من معان، إلا بدرجات متفاوتة، فأولا لم يرغب أحد فى إجراء تحطيم حقيقى للوحدة الوطنية، وقلة منهم هم الذين استحسنوا هذا الأمر. وكأى مشروع للإصلاح الدينى بدأ الاتجاه الاستقلالى فى ظل الافتراض بأن البحث النزيه سوف يكشف عن مجموعة من متعقدات وأساليب مسيحية يمكن إثباتها، وعلى ذلك يؤدى إلى الوحدة والوفاق. وثانيا فإن قلائل من المستقلين هم الذين أرادوا إلغاء كل نفوذ مجمعى على طوائف الكنائس، وإن دعوا إلى إشراف يقل عما يجعله النظام المشيخى ممكنا. وفقد رفض المستقلون فى ماساشوستس بحرارة نعتهم بأنهم «انفصاليون» ومارسوا أى شىء بدلا من التسامح. وفضلا عن هذا ففى داخل طوائف المستقلين كان فى الإمكان تقبل مبدأ الانضمام الاختيارى

وبدرجات متفاوتة، فلم يكونوا على وجه اليقين ديموقراطيين بحيث يسمحون بأن يكون لكل عضو صوت فى تقرير المسائل المذهبية أو النظامية. ومن جهة أخرى كانت هناك صلة عامة بين مبدأ الرضا الحر فى الدين والرضا بالحكم، وكانت الطائفية أكثر مما كانت المشيخية، فى مركز يجعلها تشجع المقاومة لا للملك فحسب بل وللبرمان نفسه، دفاعًا عن الحريات الأساسية.

وأخيرًا، فبرغم أن المستقلين كانوا ملتزمين بالضرورة بدرجة من التسامح، إلا أن الدرجات كانت لا حصر لها، ولم يتخذ سوى بعض المستقلين من حين لآخر، الموقف التقدمى الذى يرى أنه ينبغى السماح بأى معتقد دينى لايؤثر تأثيرًا مضادًا فى النظام المدنى. وعلى غرار معظم الأقليات الدينية كانوا أكثر تحمسًا فى المطالبة بالتسامح معهم، منهم فى الدفاع عنه، بالنسبة إلى الآخرين. لم يكن هذا نفاقًا كما يبدو، ذلك أن التسامح عند أغلبهم كان أمرًا عرضيًا بالنسبة إلى الغرض الأصلى من الإصلاح الدينى. لم يقصدوا أبدًا أن ينكروا أنه ينبغى للحكومة أن تقضى على «الوثنية». وكان أكثر المواقف تقدمًا هو الذى اتخذه روجر وليامز فى رود أيلاند حيث أقيمت لأول مرة حكومة على أساس مبدأ عام من التسامح. وفى عام ١٦٤٤ دافع عن هذا المبدأ فى رسالته «شريعة الاضطهاد الدامية» Bloody Tenent of Perscution التى اعتبرت آنذاك من أفضح الكتب فى أدب فاضح. وفى نفس السنة نشر وليام والوين William Walwyn وهو تاجر من أهل لندن أنكر انتماءه إلى أى من الشيع اليسارية، كتابه «السامرى العطوف» Compassionate Samaritane الذى دافع فيه بقوة عن التسامح للانفصاليين ومنكرى التعميد. كان وليامز ووالوين استثناء حتى فى صفوف كتاب يعرفون بأنهم مستقلون(١٠).

وبرغم نشأة المستقلين فى القرن السادس عشر، إلا أن عددهم لم يكن كبيرًا جدًا إلا فى الأربعينيات من القرن السابع عشر. وعندئذ كانوا يشكلون العمود الفقرى من المقاومة للملك بقدر ما كانت المقاومة رهنا بالدين. ووصلت نزعة

الاستقلال إلى أعظم قوتها فى جيش كرومويل المعروف باسم الجيش النموذجى الجديد، وفى التجارب السياسية التى تلت الحرب الأهلية الثانية وإعدام الملك. لكن بحلول هذا الوقت كانت المتاعب الاقتصادية والسياسية التى عاناها خلال الحرب الفريق الأقل رخاء من الطبقة الوسطى، قد أنتجت فى دعاة المساواة حزبًا سياسيا حيقيقًا. ما من شك أن دعاة المساواة كانوا فى الأساس مستقلين وإن لم يكن معظم المستقلين من أنصار المساواة. كانت الفلسفة السياسية التى اعتنقها دعاة المساواة امتدادًا إلى حد ما للنزعة المستقلة اليسارية، ولكنها تستحق أن تدرس على حدة ويجب أن تحظى بهذه الدراسة.

الطائفيون وأتباع إراستوس

كانت الشيع المعمدانية والصحابية أكثر فرق الإصلاح البروتستنتى يسارية، وهى الشيع التى حلت بشكل فعال مسألة حكم الكنيسة بأن أبطلت تنظيم الكنيسة وعلاقتها بالسلطة الزمنية. فلما كان جوهر الدين يكمن عندها فى نور باطنى أو تجربة روحية، لهذا كانت حكومة الكنيسة مسألة قليلة الأهمية، ونبذت هذه الشيع حتى فكرة وجود مؤسسة دينية وطنية. ليس ثمة ما يدعو إلى وجود اتفاق كبير جدًا بين مختلف الهيئات التى عرفت باسم المعمدانيين أو الصحابيين ولقد وجه معظم الكتاب الذين نددوا بها القليل من الاهتمام إلى معتقداتها. وعلى أية حال ليس من سبب يدعو إلى الافتراض بأن للطائفين بصفتهم هذه آراء سياسية مميزة، أو إلى الشك فى أن أعضاء هذه الطوائف كانوا فى الأغلب قوما بسطاء ينزلون على أحكام القانون. فالكراهية التى كان ينظر بها إليهم يرجع بعض السبب فيها إلى أعصاب صائدى الهرطقة مثل توماس إدواردز[١١]، ولكنها ترجع أيضًا إلى حقيقة أن الأفكار الغريبة التى وجدت بصورة متفرقة حقًا كانت تلصق بأية شيعة يظن أنها متعصبة. وهكذا كان هناك أشخاص جرى العرف بتسميتهم المؤمنين بمذهب التعميد، اعتقدوا أن الناس الذين فى باطنهم نور دينى حقيقى لم يكونوا فى حالة إلى القانون ولا يمكن بحق أن يجبرهم

الحكام على الطاعة. وكان هـا الاعتقاد مرتبطًا فى العادة بفكرة أن نهاية العالم وشيكة وأنه فى الناموس الجديد سوف يرث القديسون الأرض. قد يؤدى هذا الاعتقاد إلى التصوف أو إلى العدمية، وقد ينتهى فى الحالة الأخيرة بهجمات على كل من الملكية والقانون. وبقدر ما كان للشيوعية من دور فى الفلسفة السياسية الإنجليزية فى هذا الوقت، فقد كان ذلك عند من يقال لهم الحفازون الذين سنناقش فيما بعد، زعيمهم جيرارد وينستانلى.

مثل هذا السرد للشيع الدينية كالذى قدمناه. ينبغى أن يذكرعرقًا من الرأى الإنجليزى تولد من المعارضة لها جميعًا ولكن بوجه أخص من ادعاءات المشيخية. وهذا ما يدعى عادة (وإن لم يكن صحيحًا جدًا) باسم الإراستية(*) Erastianism ويمكن أن يؤخذ «جون سلدن» على أنه يمثلها. لقد نشأت آراء سلدن فى السياسية والدين من نوع من العلمانية لم يكن شائعًا جدًا فى القرن السابع عشر ومن حكمة دينوية أريبة تشك فى دعاوى كل من السياسيين ورجال الدين. كان يعتبر الترتيبات الدستورية اتفاقات فحسب من أجل النظام والأمن. وسلطة الملك هى ما يعطيه القانون فحسب. والقانون من الناحية الفعلية هو ما تستطيع المحاكم تنفيذه. وكذلك فمنشآت الكنيسة وامتيازات رجال الدين هى ما نصنعه السلطة المدنية. وكان ينظر إلى مزاعم الحق الإلهى فى أى مكان على أنها حيل مشعوذة لانتزاع المال والسلطة من العوام العلمانيين، وهو حكم أصدره بدون تحيز على جميع الفرق وبالأخص على المشيخيين «يملك المشيخيون أعظم قوة يملكها رجال الدين فى العالم، وهم أشدهم ابتزازًا للعوام». إن منصب الكاهن مهنة فحسب شأنها شأن مزاولة القانون. كان مذهب المنفعة عند سلدن، ومذهبه العلمانى ومذهبه العقلى، بعيدة من أن تكون نموذجية، ولكنها عادت إلى الظهور فى كتابات صديقة توماس هوبز وبمعنى ما كانت لها الكلمة الأخيرة فى فكر هاليفاكس فى وقت الثورة.

ما إلحاح المسائل الكنسية وسلطة الملك بوصفه رئيسًا زمنيًا للكنيسة، إلى إخراج الدستور من التوازن الذى اتصف به فى العصور الوسطى، ولكن أسبابًا أخرى منوعة مرتبطة بنمو استقلال الطبقة الوسطى، مالت أيضًا إلى خلق التوترات بين الملك والمحاكم التى تحد من سلطته، ووقعت الحروب الأهلية عندما بلغت هذه التوترات الذروة. وعمومًا كانت النتيجة أن تعين التخلى عن الفكرة الدستورية القديمة عن وجود توافق بين السلطات، لتحل محلها الفكرة الأحداث عهدًا عن التفويض المستمد من مصدر سلطة سيادية لم تكن قبل الحروب الأهلية نظرية واضحة المعالم عن أن السيادة تكمن فى أى جزء من الدستور. فالسلطات التى آلت إلى الملك والبرلمان والمحاكم الأخرى بحكم عرف يمتد إلى أبعد العصور، كان المظنون أنها موجوة فيهم بالفطرة. وكان كل منهم يتصرف على أساس المبادرة من جانبه، فى حدود حريته الصحيحة. فإذا كانت السيادة موجودة فى أى مكان، فإنها موجودة فى المملكة نفسها وليس فى أى جهاز من أجهزتها. وبرغم السلطات الكبيرة التى نعم بها ملوك التيودور لم تكن هناك نظرية فى علو شأن الملوك، فى مثل وضوح نظرية بودان فى فرنسا، وأغمت الحروب الأهلية كلا من الملكيين وأنصار البرلمان على ادعاء حقوق للملك أو للبرلمان تجاوزت كثيرًا ما كان أى من الطرفين يعتزمه فى الأصل. وبرغم ادعاء كلا الطرفين أنه يستند إلى التاريخ الإنجليزى، فقد انتهى كلاهما إلى الخروج بصورة جذرية على تقليد القرن السادس عشر، لا يختلف فى هذا البرلمان عن الملكيين. الفارق هو أن البرلمان نجح فى إثبات دعاوية الجديدة، وأخفق الملك.

ولعل حالة النظرية الدستورية الإنجليزية فى القرن السادس عشر يدل عليها على أفضل وجه كتاب سير توماس سميث «الجمهورية الإنجليزية»[١٢] De republica Anglorum. إن المؤرخين ممن هم فى كفاية فردريك ميتلاند وسير فردريك بولوك اعتبروا هذا الكتاب كأنه يقرر نظرية فى

سيادة البرلمان، ولكن يكاد من المؤكد أن يكون هذا تفسيرًا خاطئًا[١٣]. الواقع أن سيمث أكد في أن واحد أن الملك كان «السند» لكل شيء يعمل في الحكومة البريطانية وأن البرلمان هو «السلطة الأعلى المطلقة في المملكة». والواضح أنه اعتقد في وجود أشياء معينة يمكن أن يفعلها الملك بدون البرلمان وأن بعضها يجب عمله في البرلمان، وفي كلتا الحالتين كان الذي يقرر هو العرف السائد في البلد. وأبرز مظهر من مظاهر كتاب سميث أنه نظر إلى الدستور على أنه يتكون أساسًا من المحاكم، ومثل البرلمان نفسه عل أنه أعلى محكمة في المملكة. ولعله بهذا المعنى ينبغي أن نفهم ما قرره بشأن سلطة البرلمان المطلقة: ما من محكمة أخرى تنقض قرارًا أصدره البرلمان. وكان على بينة تمام من اختلاف البرلمان عن المحاكم الأخرى من ناحية أنه في العادة لا يأخذ علما بالمشكلات بين الأطراف الخاصة، ولكنه ظل ينظر إليه على أنه في أساسه هيئة قضائية. وعلى أي الأحوال لم تكن لديه فكرة محددة عنه بوصفه هيئة تشريعية، إذ لم يرسم خطا فاصلا بين وضع القانون وتفسيره. ولم يخطر بباله أبدًا وقوع صراع بين البرلمان والتاج. السيادة كامنة في المملكة وقانونها. وهي تحدد للملك ومختلف محاكمه سلطاتهم الصحيحة، وكان قيام التعاون المتناسق بين جميع هذه السلطات مفروضًا في كل مكان، ومن ثم لم يكن في رأي سميث، تعارض في فكرة كون الملك «رأس» النظام كله بينما البرلمان هو المحكمة الرئيسية.

ظل هذا الرأي في الدستور والبرلمان قائمًا وقتًا طويلا بعد أن كانت هناك معارضة نشيطة في مطالبات جيمس الأول بشيء يشبه السلطة المطلقة. لم يكن أول جدل دخل فيه جيمس هو مع البرلمان وإنما مع محاكم القانون العام ولم يكن يتعلق التشريع وإنما بامتياز الملك. وفي هذا الجدل حيث الممثلون الرئيسيون بخلاف جيمس، هم فرنسيس بيكون وسير إدوارد كوك لم تكن المسألة تفوق التاج أو أي جزء آخر من الحكومة، ولكنها التوازن السليم بين الملك ومحاكمه. وجعلت الظروف من بيكون المتحدث عن امتياز ملكي قوي كان يؤمن به في إخلاص وإن لم يؤمن بالتأكيد بالحكم المطلق الملكي؛ وجعلت الظروف من كوك الأداة الرئيسية

فى الحد من الامتياز وإن كان تفوق البرلمان كريها إلى نفسه كذلك. وبرغم ما بين الرجلين من تعارض، كانا لا يزالان يستندان إلى فكرة التناسق أو التوازن، الذى ينظمه قانون البلاد العادى، والذى أفسح مكانًا للملك ولكل جهاز آخر من الحكم دون أن يكون لأى منها تفوق على ما عداه.

كانت كل فكرة بيكون عن السياسة تميل إلى تأكيد السلطة الملكية، ولكنه كان يفكر دائمًا بمصطلحات ملكية اليتودور حيث كان الملك هو الزعيم المؤتمن للأمة والبرلمان. وعندما اعتلى جيمس العرش حاول بيكون باهتمام أن يتقرب إلى العاهل الجديد بأن يشير عليه بسياسة زعامة قوية. فالاتحاد مع أسكتلندا، واستعمار إيرلندا، وانتهاج سياسة عدوانية فى القارة، كل هذا بدأ فى نظره مقدرًا تقديرًا طيبًا كى يجعل إنجلترا القوة المتسلطة فى شمال غربى أوروبا وزعيمة المصلحة البروتستنتية. ويبدو أنه ظل طيلة حياته يعتقد أنه إذا أمكن إقناع جيمس بالسير فى هذا الخط فإن الصعاب التى يلاقيها مع رعاياه البريطانيين سوف تزول فى موجة من الوطنية. ويتضح من «مقالات» بيكون أن مثله الأعلى السياسى شعب قوى باسل لاترهقه الضرائب، وليس فيه تركز كبير للثروة. وفيه طبقة نبلاء ليست قوية جدًا ـ كلها مثل عليا طيبة تنتمى إلى عصر التيودور ـ ويقوده ملك يملك موارد كبيرة من أراضى التاج، وامتيازًا قويًا، وله سياسة نشيطة من التوسع القومى. ولم يكن هذا يعنى فى رأيه حكمًا مطلقًا. وكان تصميم جيمس على التمسك بامتيازه ضد أفكار بيكون عن السياسة الطيبة، وكانت محاولته الحكم بدون البرلمان تتعارض مع مشورة بيكون. من وجهة نظر بيكون لم يكن هناك ما هو أبعد من الفطنة من أن يفرض الاختيار بين حق الملك أو حق البرلمان.

وفى الجدل بين جيمس وقضاة محاكم القانون العام اضطر بيكون بحكم مركزه الرسمى إلى أن يتخذ موقف الانحياز إلى طرف دون الآخر، ولكن اعتقاده فى امتياز ملكى قوى كان مخلصًا تمامًا. كان الملك يعتبر نفسه منبع العدل ويعتبر

القضاة خدما له، ومن ثم ادعى الحق فى أن يعلمهم فى القضايا التى تمس امتيازه، وأن يطرح القرارات جانبًا. وأن يسحب القضايا من المحاكم ويعهد بها إلى لجان خاصة. وأكد بيكون فى مقاله الشهير «عن الهيئة القضائية» على غرار ما أكد جيمس، أن من الأنسب ابتعاد المحاكم عن مسائل الدولة والامتياز الملكى، يجب أن يكون القضاة أسودًا ولكن «أسودًا تحت التاج». ويبدو المقال مليئًا بإشارات منحرفة إلى كوك الذى لا شك أن بيكون اعتبره طرازًا من قاض سىء.

سير إدوارد كوك

كان رأس وجبهة المعارضة لمحاولة جيمس مد نطاق الامتياز الملكى، كبير القضاة سير إدوارد كوك. فقد كان أصل أفكار كوك السياسية كلها يكمن فى احترامه القانون العام الذى نظر إليه على أنه قانون المملكة الأساسى وتجسيد للعقل فى آن واحد، وإن كان تجسيد العقل كما يفهمه جماعة رجال القانون فقط. كان القانون العام «سرًا خفيًا» واعتبر كوك نفسه الفنى الأول لهذا القانون. ولقد روى أحد اجتماعاته مع جيمس على النحو التالى:

ثم قال الملك إنه يظن أن القانون كان قائمًا على العقل، وإنه هو وسواه يملكون العقل، شأنهم شأن القضاة، وكان جوابى على هذا أنه صحيح أن الله أنعم على جلالته بعلم ممتاز ومواهب طبيعية عظيمة، ولكن جلالته ليس متبحرًا فى قوانين مملكته إنجلترا، والأسباب التى تتعلق بحياة رعاياه أو ميراثهم أو خبراتهم أو حظوظهم، ولا ينبغى أن يتخذ العقل الطبيعى القرار فيها ، ولكن يقررها العقل الصناعى وحكم القانون، وهذا القانون عمل يتطلب دراسة وخبرة طويلة قبل أن يصل المرء إلى درجة الإلمام به... الأمر الذى أغضب الملك إلى حد كبير وقال إنه فى هذه الحالة يجب أن يكون خاضعًا لقانون وهو أمر يعتبر تأكيده خيانة كما قال: ورددت بالقول إن براكتون يقول إن الملك لا ينبغى أن يخضع للناس ولكنه يخضع لله والقانون(١٤).

فالقانون العام فى رأى كوك، هو الذى عين الملك سلطاته، ولكل من محاكم المملكة اختصاصها الصحيح، وعين فى الواقع لكل إنجليزى حقوق وامتيازات مركزه. وعلى ذلك يتضمن القانون العام كل ما نعده الآن الدستور، أى يتضمن كلا من البنيان الأساسى للحكم والحقوق الأساسية للرعايا. من المؤكد أنه كان يعتبر هذه الأصول غير قابلة للتغيير من حيث جوهرها.

هذه الفكرة عن القانون هى التى مكنت كوك من أن يصدر أهم قرار له بشأن الحد من الامتياز، إذ يقول: إن «الملك لا يستطيع أن يخلق بطريق النهى أو الأمر أى جرم لم يكن جرمًا من قبل»[١٥]. وكانت أيضًا الأساس الذى قامت عليه قرارات التحريم التى سعت بها محاكم القانون العام إلى كبح جماح المحاكم الأخرى، وقامت عليها معارضة كوك الصلبة لمحاولات جيمس سحب القضايا من المحاكم وإصدار القرار فيها إما بنفسه وإما عن طريق لجان خاصة. وأخيرًا هيأت الأسباب التى من أجلها اعتقد كوك أن البرلمان لا يستطيع أن يغير مبادئ العدل المتجسدة فى القانون العام. لم يكن قاطعًا جدًا بشأن طبيعة هذه القيود ولكنه كان واضحًا فى تأكيد وجودها. وبهذا قال فى قضية بونام:

يظهر فى كتبنا أنه فى حالات كثيرة يراقب القانون العام أفعال البرلمان، وأحيانًا يقضى بأنها باطلة، كلية: ذلك أنه عندما يكون عمل يقوم به البرلمان هو ضد الحق العام والعقل، أو يكون مكروهًا، أو يستحيل تنفيذه، فسوف يراقبه القانون العام ويقضى ببطلان مثل هذا الفعل[١٦].

هذا الرأى والذى لم يكن برغم تطرفه، خاصًا بكوك، يبين قلة تسلط فكرة سيادة البرمان على رجال القانون الإنجليز فى أوائل القرن السابع عشر.

كان كوك، بوجه خاص، ممن مارسوا القانون العام، ولكن بخلاف هذه الحقيقة، كانت معقداته السياسية شبيهة بشكل خارق للعادة بمعتقدات سير توماس سميث وهوكر. فعلى غرار سميث كان من رأيه أن الحكم الإنجليزى متضمن بصفة خاصة فى المحاكم التى يقف البرلمان على رأسها. لم يكن البرلمان

أصلا هيئة تشريعية، لا فى نظر كوك ولا سميث، كما لم يكن وضع القانون هو الغرض أصلا من وجود الحكم. وما كان أى من الثلاثة ليشعر أن هناك معنى واضحًا يمكن القول فيه إن القانون يوضع، وإن وافقوا جميعًا على أن نصوصًا معينة فى القانون تتغير من وقت لآخر، كان القانون فى نظر كوك نباتًا محليًا ينمو فى داخل المملكة، وكان بالنسبة إلى فيلسوف مثل هوكر جزءًا طبيعيًا من الكون، ولكن الفرق لم يكن كبيرًا من الناحية العملية. فالقانون يحدد كل شخص، عام أو خاص، حقوقه وواجباته، وحرياته والتزاماته، ويحدد مستويات العدل التى يجبر بها الشخص على التصرف أو الامتناع عنه، وينطبق هذا الملك انطباقه على الرعية. وليست حقوق الملك هى حقوق الفرد من الرعية. ولكن حقوق كل منهما داخلة فى نطاق القانون. ومن ثم، فبرغم أن القانون أيد سلطات لا حصر لها، إلا أنه لا يعرف شيئًا عن سلطة سيادية غالبة لأن الملك والبرلمان ومحاكم القانون العام المتعددة، كل من هؤلاء له سلطاته التى لا يمكن حسب القانون نقضها. وليس من بينهم من يكون الآخرون مفوضين من قبله. ومن ثم نشأ تحدى كوك للملك من حقيقة أنه كان محافظًا تمامًا. بل ورجعيًا. ولو جعلت منه الظروف خصما للبرلمان لاستطاع أن يلعب هذا الدور بثبات مماثل ذلك أنه كان يمثل رأيًا عن القانون وعن علاقة القانون بالحكم، أقدم من فلسفة الملك فى الحكم المطلق أو فلسفة الحكم المطلق التى سبق إليها البرلمانيون.

لم ينبذ أحد الفكرة المألوفة عن التناسق ويتخذ الفكرة الجديدة عن التفوق، إلا ببطء وتحت ضـ 'الظروف. لقد نشأت المعارضة المبكرة لمحاولات شارل الأول أن يحكم حكمًا شخصيًا، من نفور من الحكم المطلق الملكى ـ الذى تجلى فى فرض الضرائب بغير موافقة البرلمان، وفى زج الرعايا فى السجون دون مراعاة العملية القانونية ـ ولكنها لم تتضمن أية نظرية مقابلة عن سيادة البرلمان. وحتى فى الشهور المبكرة من عام ١٦٤١ قنع البرلمان بصفة خاصة بالحد من استخدام الامتياز، وبإلغاء المحاكم غير العادية، وضمان اشتراكه فى فرض الضرائب ـ وبعبارة موجزة قنع بتشذيب ما أحس أنه زوائد غريبة أعاقت بها أزمنة التيودور

الكمال القديم للدستور. وكإجراء عملى اضطر البرلمان إلى المطالبة بالحق فى ألا يحل بدون الموافقة من جانبه، وبنهاية عام ١٦٤١ أرغم على أن يطالب بسلطة تعيين الوزراء وطردهم، والرقابة على جميع شئون المملكة، العسكرية والمدنية، والدينية. كانت هذه الدعاوى ثورية إذا كانت أكثر تعارضًا مع العرف الدستورى كما عرفه سميث أو كوك، من تفسير الملك العريض لامتيازه. ففى إنجلترا كما فى فرنسا، أنتج ضغط الحرب الأهلية حكومة ذات صفة مركزية من الناحية النظرية، كما مالت إلى أن تكون كذلك فى الحقيقة، ولكن فى إنجلترا انتقلت القيادة القانونية إلى جمعية تمثيلية.

هوامش الفصل الثانى والعشرون:

(١) نشر لأول مرة فى عام ١٥١٦. وهناك مثال أقل شهرة، عن مثل أعلى لكومنولث تعاونى، نلقاه فى كتاب «إنجلترا» لتوماس ستاركى، وهو عبارة عن حوار بين الكردينال بول وتوماس لبست، وكتب فى ١٥٣٦ ـ ١٥٣٨ ونشر لأول مرة فى عام ١٨٧١ على يد Early English Text Society انظر الفصل المعقود بعنوان The Very and True Commonweal فى كتاب ج. و. آلن: «الفكر السياسى فى القرن السادس عشر» (١٩٢٨)، ص ١٣٤.

(٢) نشرت الكتب ١ ـ ٤ فى عام ١٥٩٤، ونشد الكتاب الخامس فى عام ١٥٩٧. وأضيفت الكتب ٦ ـ ٨ فى صورة مشوهة نوعًا بعد وفاة هوكر.

(٣) Book I, Sect. 8.

(٤) Book I, Sect. 10.

(٥)انظر ج. و. آلن، مصدر سابق، الجزء الثانى، الفصل الثانى.

(٦) كانت أقوى بيانات عنها هى:

1. Constitutions and Canons Ecclesiastical: Concerning Royal Power, adopted by Convocation in 1640; Synodalia,, 3d. by E. Cardwell, Vol. I, p. 389; also in D. Wilkins, Concilia, Vol. IV, p. 545.
2. Judgment and Decree of the University ot Oxford, adopted in 1683, in Somer's Tracts (1812), Vol. VIII, p. 420; also in Wilkins, ibid., p. 610

(٧) اقتبسها آلن، مصدر سابق، ص ٢٠٠ وما بعدها.

(٨) A Treatise of Reformation Wnithout Tarying for Anie, 1582.

(٩) Ibid., ed. by T.G. Crippen. p. 27.

(١٠) أعيد نشر رسالة وليامز فى المجلد الثالث فى السلسلة الأولى من «مطبوعات نادى ناداجانسيت» (١٨٦٧)، وكذلك نشرتها فى عام ١٨٤٨ «جمعية ذوليز هانسرد». وأعيد نشر رسالة والوين فى «رسائل عن الحرية فى الثورة البيوريتانية»، ١٦٣٨ ـ ١٦٤٧ (١٩٣٤)، بإشراف وليم هالر، المجلد الثالث، ص ٥٩.

(١١) كان مؤلفه Gamgraena (١٦٤٦) عرضًا هيتسيريا نوعًا بشذوذ الشبع.

(*) نسبة إلى إراستوس Erastus الألمانى، وكان من أتباع زوينجلى فى القرن السادس عشر (المترجم).

(١٢) نشر فى عام ١٥٨٣ ولكنه كتب لأول مرة فى عام ١٥٦٥.

Ed. by L. Alston, Cambridge, 1906.

(١٣) ميتلاند، التاريخ الدستورى (١٩١١)، ص ٢٥٥، ٢٩٨، بولوك: علم السياسة (١٩١١)، ص ٥٧. انظر مقدمة آلستون، أيضا س. هـ. ماكلوين: محكمة البرلمان العليا (١٩١٠)، ص ١٢٤ وما بعدها.

(١٤) Coke's Reports, Pt. XII, 65.

(١٥) Reports, Pt. XII, 75.

(١٦) Reports, Pt. VIII, 118 a.

(مراجع مختارة)

A History of Political Thought in the Sixteenth Century. By. J.W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part II.

English Political Thought, 1603-1660. By J.W. Allen. Vol. I, 1603-1644. Lonodn, 1938.

Clitizen Thomas More and His Utopia. By Russel Ames. Princeton, N.J., 1949.

The Lion and the Throne: The Life and Times of Sir Edward Coke (1552-1634). By Catherine Drinker Bowen. Boston, 1957.

Tho,as More. By R.W. Chambers. New York, 1935.

The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker. By Alexander Passerin d'Entrèves. Oxford, 1939. Chs. 5, 6.

Fundamental Law in English Constltutional History. By J.W. Gough. Oxford, 1955. Ch. 3.

The High Court of Parliament and Its Supremcy. By C.H. McIlwain. New Haven, Conn., 1910.

The Political Works of James I. Ed. by C.H. McIlwain. Cambridge, Mass., 1918. Introducation and Appendices.

Political Thught in Emgland; Tyndale to Hooker. By Christopher Morris. London, 1953.

The Place of Hooker in the History of Thought. By Peter Munz. London, 1952.

Archbishop Laud, 1573-1645. By H.R. Trevor-Rooer. London, 1940.

الفصل الثالث والعشرون
توماس هوبز

كان منطق الأحداث المحلية هو الذى دفع قادة البرلمان إلى ادعاء وممارسة سلطة مطلقة تناقض على حد سواء، أفكارهم التى تصوروها من قبل وتقاليد الدستور الإنجليزى. كذلك لم تلعب الرغبة فى اتساق منطقى ولا إدراك فلسفى لتطور السياسة الأوربية، أى دور كبير، سواء فيما فعل البرلمان أو فيما فكر فيه. إلا أن قوى عامة، فكرية وعملية، تلعب دورها، امتدت إلى ما وراء المسرح المحلى والأحداث الفورية. فالتطور صوب حكم مركزى الطابع، تتسلط عليه سلطة واحدة ذات سيادة، كان يعتمد على أسباب اجتماعية واقتصادية لم تقتصر على إنجلترا، كما اعتمدت أيضًا حقيقة كون هذه السلطة المتفوقة قدر لها أن تعبر عن نفسها بصفة خاصة فى وضع القانون وتنفيذه. كانت أفكار سير توماس سميث وهوكر وكوك السياسية فى الطريق إلى أن تصبح من أخطاء التاريخ حتى عندما يجرى وضعها. لقد أجبرت الحرب الأهلية فى إنجلترا وفى فرنسا، الفكر السياسى على أن يسبق الحقائق بدرجة لها شأنها.

وفى الوقت نفسه تطلبت تغييرات هائلة فى نظرة أوربا العقلية. فى الفلسفة وفى العلم، تغييرات جذرية بالمثل فى النظرية السياسية، فقبل ابتداء الحروب الأهلية الإنجليزية بأكثر من قرن، قرر مكيافللى بوضوح عنيف حقيقة كون

السياسة الأوربية تستند أساسًا إلى القوة والأنانية، القوميتين أو الفرديتين، ولكنه لم يقدم سوى تفسير يسير للحقيقة. وبعد مكيافللى بنحو خمسين عامًا، شدد بودان الذى كتب فى وسط الحروب الدينية الفرنسية، على أن الحاجة إلى سلطة سيادية تضع التشريع، يجب أن تؤخذ على أنها الصفة البارزة لدولة ما ولكنه لم يفصل هذا المبدأ عن الأفكار المسبقة العتيقة عن الدستور التاريخى ولا قرر بوضوح ما ينطوى عليه من معان. وأضفى جرشيوس فى بداية الحروب الأهلية، طابعًا عصريًا على نظرية القانون الطبيعى بأن ربط بينها وبين فكرة عن العلم تولدت من الاحترام المتزايد للرياضيات، ولكن ظل السؤال قائمًا عما إذا كان جروشيوس أدرك بحق معنى العلم الجديد. كل هذه العروق من الفكر الأوربى تلاقت وتشابكت فى فلسفة توماس هوبز السياسية، وتطورت فى سلسلة من المؤلفات كتبت بين عامى ١٦٤٠، ١٦٥١[1].

وكتابات هوبز السياسية سببتها الحروب الأهلية وكان قصده منها التأثير لصالح الملك. كان المراد منها تأييد الحكم المطلق، وكان معنى هذا فى نية هوبز الملكية المطلقة، فمصالحه الشخصية كلها ربطته بالحزب الملكى واعتقد بإخلاص أن الملكية هى أكثر أنواع الحكم استقرارًا وانتظامًا. إلا أن أى تأثير عاجل ربما كان لكتب هوبز فى هذا الاتجاه (ولابد أن كان طفيفًا) يمثل جزءًا صغيرًا من قيمتها فى الأجل الطويل. كانت مبادئه تناقض على الأقل ادعاءات ملوك ستيوارت الذين قصد مساندتهم، بمثل ما كانت تناقض مزاعم الثوريين الذين قصد تفنيد آرائهم، وكانت أكثر مناقضة لكلا الطرفين من تناقض المبادئ الملكية أو البرلمانية فيما بينها. قد يشعر أصدقاء الملك أن صداقة هوبز فى مثل خطورة عداوة كرومبل. إن ما دعاه كلارندون «مبادئ مذهبه الشريرة» وهو يفند «الوحش» Leviathan كان لا يتفق مع اعتقاد آل ستيوارت فى الشرعية ومع النظريات السائدة عن التمثيل الشعبى. كان من رأى كلارندون أن هوبز وضع الكتاب تملقًا لكرومويل. وهذا غير صحيح برغم ما عاناه هو بزمن مشقة كى يوضح أن أفكاره تتفق مع أية حكومة قائمة من حيث الواقع. كانت فلسفته

السياسية من الاتساع بحيث لم تثر دعاية طيبة، ولكن منطقها الحاسم أثر فى كل تاريخ الفكر الأخلاقى بحيث لم تثر دعاية طيبة، ولكن منطقها الحاسم أثر فى كل تاريخ الفكر الأخلاقى والسياسى فيما بعد. ولم يتطور. تمامًا تأثيرها الإيجابى إلا فى القرن التاسع عشر عندما أدمجت أفكاره فى الفلسفة الراديكالية التى اعتنقها أصحاب مذهب المنفعة وفى نظرية «جون أوستين» فى السيادة. وهكذا خدم فكر هوبز غايات مذهب الطبقة الوسطى الحر، وهى قضية لم تكن لتحظى من الفيلسوف إلا بالقليل من العطف.

المادية العلمية

على ذلك شكل الدفاع عن الحكم المطلق الملكى جزءًا سطحيًا جدًا من فلسفته السياسية الفعالة، وبرغم أن الحروب الأهلية كانت السبب فى تفكيره وفى كتاباته إلا أنها لا تفسر، إلا بدرجة يسيرة، أهمية ما تعين عليه قوله. كان هوبز فى الحقيقة أول الفلاسفة المحدثين الكبار الذى حاول أن يقيم علاقة وثيقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تمامًا فى الفكر، وجاهد كى يجعل هذا المذهب من السعة بحيث يفسر على أساس المبادئ العلمية، جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى من كلتا ناحيتين الفردية والاجتماعية. والواضح أن مثل هذا المشروع جعل فكره يقع تمامًا خارج نطاق المؤلفات العرضية أو الجدلية. كذلك لا ينبغى فى الحكم على هوبز، الاقتصار على صحة النتائج التى وصل إليها. فأفكاره عما يشكل منهجًا علميًا سليمًا كانت أفكار عصره وأصبحت بالية منذ وقت طويل. لكن تظل الحقيقة وهى أنه كان لديه شىء لا يمكن سوى وصفه بأنه علم سياسة، وهو شىء كان جزءًا لا يتجزأ من فكرته كلها عن العالم الطبيعى وأورده بوضوح خارق للعادة تمامًا. ولهذا السبب أفاد أولئك المفكرين الذين حاولوا تفنيده. إن فلسفته توضح قول بيكون «يخرج الصواب من الخطأ بأسهل مما يخرج من الاضطراب». وربما كان هوبز أعظم كانت فى الفلسفة السياسية، أنتجته الشعوب الناطقة بالإنجليزية وذلك بسبب وضوحه الذى لا يقل عن جدة أسلوبه.

لم تكن النظريةالسياسية إلا جزءًا مما قصد أن يجعل منه مذهبًا شاملا من الفلسفة مبنيًا على المبادىء العلمية. ويمكن الآن وصف هذا المذهب بالمادية وبرغم أنه لم يقبل على دراسة علوم الرياضة والطبيعة إلا فى أواخر حياته ولم يتمكن منها بالدرجة الكافية، إلا أنه على الأقل أدرك الغاية التى كان العلم الطبيعى الجديد يتجه نحوها. فهو على حد قول جاليليو: «صنع علمًا جديدًا من موضوع قديم» هو الحركة. كان مذهبًا أوحى بالفكرة الثورية عن أن العالم الفيزيقى نظام آلى بحت يمكن تفسير كل ما يقع فيه بدقة هندسية عن طريق استبدال الأجسام بالنسبة بعضها إلى البعض. إن الانتصار الكبير الذى أحرزه العلم على أساس هذا المبدأ ـ نظرية «نيوتن» عن حركة الكواكب ـ كان لا يزال انتصارًا متروكًا للمستقبل، ولكن هوبز فهم المبدأ وجعله مركز مذهبه. فمن رأيه أن كل حادث هو فى أساسه حركة، وأنه يجب تفسير جميع أنواع العمليات الطبيعية بتحليل الظاهرة المعقدة إلى الحركات التى تتكون منها هذه العمليات. أو كما آثر هوبز أن يظن، فإنه يبدأ بأبسط حركات الأجسام ـ مجرد تغييرات فى المكان ـ ثم ينتقل إلى حالات أشد تعقيدًا يبدو فى ظاهرها أنها ليست حكات ولكن يمكن بناؤها من هذه البداية البسيطة. وهكذا فكر فى مشروع مذهب للفلسفة يتركب من أجزاء ثلاثة: أولها يتعلق بالجسم ويشتمل على ما ندعوه الآن الهندسة والميكانيكا (أو الطبيعة)، ويتضمن الثانى فسيولوجيا وسيكولوجيا الكائنات البشرية الفردية، وينتهى الثالث بأشد الأجسام جميعًا تعقيدًا، أى الجسم «الاصطناعى» الذى يدعى المجتمع أو الدولة. من الناحية النظرية لم يكن فى هذا المشروع الجرىء مكان لأية قوة جديدة أو مبدأ جديد خلاف قوانين الحركة التى وجدت فى البداية؛ كانت هناك فحسب حالات معقدة من السببية الآلية، وجميعها مشتق من الهندسة والميكانيكا.

إذًا كانت فلسفة هوبز مشروعًا لإدماج. علم النفس والسياسة فى العلوم الطبيعية الدقيقة. فالمعرفة فى شتى أجزائها كل واحد متكامل وتعطينا الميكانيكا النموذج لذلك. من المهم أن نلاحظ الطريقة التى اعتقد بها هوبز أن هذا النظام

يمكن البرهنة عليه، لأن الطريقة نفسها تستخدم فى أجزاء النظام التى تتناول علم النفس والسياسة. لم يكن الدليل تجريبيًا بأى معنى، كما أنه لم ينظر إلى النتائج التى استخلصها على أنها نتيجة الملاحظة التنسيقية. لا ريب أنه اعتبرها صحيحة ومن ثم غالبًا ما وضحها عن طريق الإشارة إلى الحقائق، ولكن مثل هذه الإشارات كانت إيضاحات أكثر منها استنباطات. كان كل العلم فى القرن السابع عشر واقعًا تحت سحر الهندسة، ولم يكن هوبز استثناء من القاعدة وكان المنهج الصحيح يعنى بالنسبة إليه أن ينقل الموضوعات أخرى أسلوب الفكر الذى يبدو أنه حقق نجاحًا فائقًا فى علم الهندسة، وفى هذا الاعتقاد اختلف عن جروشيوس أو ديكارت. والآن فسر الهندسة على أنها تتناول أبسط الأشياء أولا، وعندما تنتقل إلى مشكلات أكثر تعقيدًا، فإنها لا تستخدم إلا ما سبق أن برهنت عليه، وبهذه الطريقة تقيم بناء صلبًا لأنها لا تأخذ شيئًا كقضية مسلمة، وكل خطوة يضمنها ما سبقها، وبهذا ترتد إلى الحقائق التى لا تخفى على أحد والتى يبدأ منها البناء. وهكذا تصور هوبز مذهبه. إن بنيانه هرمى. فالحركة هى الحقيقة المتغلغلة تمامًا فى الطبيعة، والسلوك البشرى بما فيه الإحساس والشعور والفكر ما هو إلا أسلوب من الحركة. والسلوك الاجتماعى الذى يستند إليه فى الحكم، ليس إلا تلك الحالة الخاصة من السلوك البشرى والتى تنشأ حين يتصرف الناس بعضهم إلى بعض. وعلى ذلك يقوم علم السياسة على علم النفس، وطريقة هذا الإجراء استنباطية. ولم يقصد هوبز أن يبين ماهية الحكم فى الحقيقة، وإنما قصد إلى بيان ما يجب أن يكون عليه هذا الحكم بشكل ظاهر حتى يسيطر على الكائنات التى دافعها المحرك لها، هو دافع الآلة البشرية.

لا يكاد يكون من الضرورى القول بأن هوبز لم يتمسك فى الحقيقة بهذا المثل الأعلى الذى يمثله مذهبه، لسبب طيب هو أنه كان مستحيلا. كان يعتمد على خلط - كلى وعام فى الفلسفة قبل ليبنتز - بين المعرفة المنطقية أو الرياضية وبين المعرفة التجريبية أو الواقعية، ولذلك أخفق فى أن يرى أن الانتقال فى خط

مستقيم من الهندسة إلى علم الطبيعة، خارج عن الموضوع. سواء كان فى الإمكان رد علم النفس إلى علم الطبيعة، فهذا لا يزال سؤالا آخر، ولكن من المؤكد أن هوبز لم ينجح فى أن يستنبط بالفعل الأحاسيس والعواطف والسلوك البشرى من قوانين الحركة. إنا ما فعله هو أن يبدأ من جديد عندما راح يبحث موضوع علم النفس. كان أساسًا يفترض مبدأ أو بديهية من السلوك البشرى بوجه عام، ومن هذا استمد حالات معينة بأن أظهر مفعول المبدأ فى ظل ظروف معينة. وبهذا المنهج استطاع أن يسير من علم النفس إلى السياسة. وبمجرد أن بدأ بعلم النفس كما رآه، التزم مشروعه. لقد أظهر الطبيعة البشرية على أنها محكومة بقانون أساسى واحد، وفى السياسة أظهر كيفية تطبيق هذا القانون فى تلك الحالة الخاصة عن المجموعات الاجتماعية. كان المنهج استنباطيًا فى أساسه.

المادية والقانون الطبيعى

وبرغم اتفاق هذا الأسلوب فى العمل مع ذلك الذى اضطلع به جروشيوس من حيث إضفاء طابع عصرى على الفقه، إلا أن نتائج هوبز كانت على نقيض نتائج جروشيوس. لقد حرر جروشيوس القانون الطبيعى من تحالفه القديم مع اللاهوت، ولكنه لم يتصور أبدًا طابعًا آليًا حقيقيًا للطبيعة. فقانون الطبيعة عند جروشيوس وفى جميع تطبيقاته تقريبًا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ظل مبدأ غائيًا وليس ميكانيكيًا. كان سبينوزا الذى اقتفى أثر هوبز، هو الذى بذل الجهد المصمم الوحيد كى يجعل علم الأخلاق والدين يتمشيان مع العلم الطبيعى الرياضى، ولكن نجاحه كان بعيدًا عن الكمال، وعلى أية حال ضد تأثيره لا يعتد به حتى بداية القرن التاسع عشر. ظل معنى القانون الطبيعى مزدوجًا. كان معناه فى علما لطبيعة وعلم الفلك مبدأ من مبادىء الميكانيكا شبيها بقوانين نيوتن فى الحركة، فى حين كان معناه فى علم الأخلاق والفقه حكمًا يقوم على الحق الذى يدرك بالإلهام الباطنى، أى معناه قيمة سامية أو معيار يمكن به الحكم على قيمة القانون الوضعى أو الممارسة الأخلاقية الفعلية.

ولكن فلسفة مثل فلسفة هوبز جعلت الحق أو العدل بأى معنى كونى كهذا، أمرًا لا يمكن فهمه على الإطلاق، فلم تكن الطبيعة والطبيعية البشرية، بالنسبة إليه سوى نظم من العلل والنتائج.

بقى تشابه سطحى نوعًا بين أسلوب هوبز وأسلوب نظرية القانون الطبيعى: كلاهما أعلن أنه يستمد مبادئه الأساسية من الطبيعة البشرية، ومن هذا يستخلص قواعد معنية يجب أن يسير عليها القانون والحكم. ولكن كان معنى الاعتماد على الطبيعة البشرية مختلفًا تمامًا فى الحالين. ففى نظريات القانون الطبيعى بمعناه الأصيل نقول بوجه عام إن الاعتماد كان أرسطيا، أى أن القانون الطبيعى يقرر الظروف الأخلاقية الأساسية التى تقوم عليها حياة إنسانية الطابع ومتحضرة. ومن ثم فهذه هى الغايات التى يراد الاقتراب منها، والتى تمارس رقابة تنظيمية من الناحية الأخلاقية على القانون الوضعى والسلوك البشرى. ومن جهة أخرى يرى هوبز أن ما يسيطر على الحياة البشرية ليس غاية ولكنه وسيلة، أى هو الجهاز السيكولوجى للحيوان البشرى. فالمجتمعات التى تنشأ من اجتماع أمثال هذه الحيوانات للعيش معًا هى نتيجة ما بينها من أفعال وردود أفعال، والشروط المؤدية إلى اتحاد مستقر بينهم ليست هى العدل أو الإنصاف فى المعاملة أو أية مثل أخلاقية، ولكنها فقط الأسباب التى تولد نوعًا من السلوك، تعاونيًا بوجه عام. من الناحية المنطقية كان هذا ما عينيه هوبز بقوانين الطبيعة. لا يمكن القول بإنه اتخذ الموقف دائمًا، ولعل هذا ليس فى إمكان بشر. ولكن كان مذهبه على أيه حال أول محاولة مخلصة لمعاملة الفلسفة السياسية على أنها جزء من مجموعة ميكانيكية من المعرفة العلمية.

لا ريب أنه كان أسهل على هوبز لو استطاع أن يتخلى كلية عن قانون الطبيعة على نحو ما فعل خلفاؤه الأكثر تجريبية منه، أى هيوم وبنتام. وعندئذ ربما كان يبدأ من الطبيعة البشرية كحقيقة فحسب، زاعمًا أنه يستند إلى المشاهدة لتأييد أية صفات أو حتى أغراض مثالية قد يرى من المناسب أن يعزوها إليها. ولكن

هذا الطريق كان يناقض ما كان مفترضًا فى القرن السابع عشر أنه منهج علمى جيد.. لابد لنظام استنباطى من مصادرات، وليس ثمة دليل على مصادرة إلا إذا كان الدليل الواضح بذاته. ومن ثم لم يحتفظ هوبز بقوانين الطبيعة فحسب وإنما أفرد لها مكانًا هاما فى نظريته السياسية. كانت جميع جهوده متجهة نحو تفسيرها وفقًا لمبادىء علم النفس عنده، على حين يجب التسليم بأنه حافظ على الميزة العرضية وهى الحديث كما لو كان يعنى بها شيئًا شبيهًا نوعًا بما عناه الآخرون. والحقيقة أنها كانت مختلفة تمامًا. فقد كانت قوانين الطبيعة تعنى فى الحقيقة عند هوبز، مجموعة من قواعد يعمل كائن بشرى عاقل وفقًا لها لتحقيق منفعة لنفسه لو وعى تمامًا جميع الظروف التى يعمل فى ظلها ولا يميل به تمامًا الاندفاع الوقتى والهوى. ولما كان يفترض أن الناس بوجه عام يتصرفون بهذه الطريقة فأن قوانين الطبيعة تقرر ظروفًا افتراضية على أساسها تسمح سمات البشر الأساسية بإقامة حكومة مستقرة. إنها لا تقرر فيما ولكنها تحدد أسباب ومبررات ما يمكن إضفاء قيمة عليه فى المذاهب القانونية والأخلاقية.

غريزة المحافظة على الذات

وعلى ذلك كانت مشكلة هوبز الأولى أن يقرر قانون السلوك البشرى وأن يصف الشروط التى يمكن أن يقوم عليها مجتمع مستقر. فالواقع حسب مبادئه المادية، ينحصر دائمًا فى حركة الأجسام، وهى الحركة التى تنقل عبر أجهزة الحواس إلى النظام العصبى المركزى حيث «تظهر» كإحساس. على أنه افتراض فضلا عن هذا، أن مثل هذه الحركة المنقولة تساعد أو تؤخر دائمًا «الحركة الحيوية» التى جهازها فى ظنه، القلب لا الدماغ. وكما تزاد الحركة الحيوية أو تكبح، يظهر نوعان بدائيان من الإحساس: الرغبة والنفور؛ فالأول «سعى» وراء ما يلائم العمليات الحيوية، والثانى نكوص عما يسفر عنه الأثر المضاد. ومن ردود الفعل البدائية هذه من تقدم أو تراجع. راح هوبز يستخلص جميع الانفعالات أو

الدوافع الأشد تعقيدًا أو البعيدة. وهذه تتوقف على العلاقة التى تقوم بين الجسم المنشط وما يولده من رد فعل. ولأسباب لا تخفى ترتب الانفعالات دائمًا على صورة اثنين، تبعًا لما إذا كانت صورًا من الرغبة أو النفور. وهكذا فالموضوع الجذاب محبوب بوجه عام، فى حين أن المنفر مكروه، وبلوغ الأول يولد فرحة معاناة الآخر تسبب الحسرة، واحتمال تحقيق الأول يبعث على الأمل واحتمال الآخر يبعث على اليأس. وثمة ارتباطات مناسبة أخرى تسبب الخوف أو الشجاعة، والغضب أو الإحسان وما إلى ذلك. وبهذه الوسيلة السيكولوجية البسيطة اعتقد هوبز أن فى إمكانه أن يستخلص جميع الانفعالات التى تجيش فى صدور الناس. وهذا ينطوى بدرجة أكثر على ما يدعى مسرات وآلامًا «عقلية» ولكنها ليست مختلفة من حيث المبدأ. لا تتطلب الإرادة بحثًا خاصًا نظرًا لأن كل انفعال هو صورة رد فعل إزاء تنبيه أو هو استجابة فعالة لأشياء وأحداث خارجية، فالإرادة هى ببساطة «الشهية الأخيرة». لم يكن العنصر الجديد فى علم النفس كما يراه هوبز، ما يعنيه ضمنا من افتراض للأنانية البشرية يغلب عليه الاستخفاف نوعًا لأنه من هذه الناحية لم يختلف عن مكيافللى. ولكنه بدلا من ذلك كانت النظرية السيكولوجية هى التى حاول بها أن يجعل الأنانية تعليلا للسلوك قائمًا على أساس علمى.

ليس ثمة حالة إلى التشديد على تفاصيل هذه النظرية فى تعليل الدوافع ولكن من المهم أن نلاحظ مبادىء التفسير؛ فأولا كان أسلوب الاشتقاق استنباطيًا بدلاً من أن يكون تجريبيًا. فهوبز لم يصنف الأحاسيس والدوافع التى وجدها عن طريق مشاهدة الطبيعة البشرية، ولكن أظهر اهتمامًا أكثر ردود الأفعال التى يمكن أن تحدث فى مواقف متعقدة شتى على أساس الافتراض بأن كل الدوافع البشرية تنشأ من جاذبية بدائية أو نكوص مبدئى ناتج من مثير. وثانيًا، اختلفت نظريته من نواح مهمة عن نظرية اللذة والألم - فى التعليل - التى طورها فيما بعد علماء النفس الإنجليز فى القرن الثامن عشر. صحيح أن جميع الانفعالات المشتقة من الرغبة سارة بوجه عام، فى حين المشتقة من النفور كريهة، ولكن لم

يكن من نظرية هوبز أن اللذة فى حد ذاتها مستحبة وأن الألم يجرى تجنبه. ليس الأساس هو اللذة أو الألم ولكنه الباعث والاستجابة. فالكائن العضوى يستجيب دائمًا بطريقة ما، ولهذا السبب لا يتطلب الأمر تفسيرًا خاصًا للسلوك الفعلى. وثالثًا هذا أن نظرية هوبز فى القيمة كانت تختلف اختلافًا واسعًا عن نظرية المتأخرين من أصحاب مذهب المنفعة الأكثر حداثة الذين ظنوا أن القيمة يجب أن تقاس بوحدات من اللذة. فعنده كانت الحقيقة السيكولوحية والأساسية فى القيمة هى أن كل تنشيط يحدث أثرًا ملائمًا أو مضادًا فى الحيوية. فإذا كان الأثر مواتيا استجاب الكائن العضوى استجابة مناسبة ليضمن التأثير المناسب واستمراره، وإذا كان الأثر عكسيًا انسحب الكائن العضوى أو قام بفعل مناسب آخر يتجنب به الأثر الضار. فالقاعدة التى تكمن وراء كل السلوك هى أن الجسم الحى مدفوع بالغريزة إلى المحافظة على حيويته أو زيادتها. وبكلمة واحدة فإن المحافظة على الذات هى المبدأ الفسيولوجى وراء كل السلوك، والمحافظة على الذات معناها مجرد استمرار الوجود البيولوجى الفردى. والخير هو ما يؤدى إلى هذه الغاية، والشر هو ما يسفر عن الأثر المضاد.

كان واضحًا لهوبز بالطبع أن المحافظة على الذات ليست بالمسألة البسيطة الوقتية كما كان مفروضًا حتى ذلك الحين. فالحياة لا تسمح بفترة لالتقاط الأنفاس ولا بلحظة راحة يمكن فيها إدراك الغاية مرة واحدة وإلى الأبد، ولكنها سعى دائب وراء وسائل الوجود المستمر، وفضلا عن هذا، لما كانت وسائل الأمن معرضة للتهديد فأن أى تخفيف فى الرغبة لا يمكن أن يفرض على النضال من أجل الوجود. فالرغبة فى الأمن، وهى الحاجة الأساسية حقًا التى تستشعرها الطبيعة البشرية، لا يمكن بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية، فصلها عن الرغبة فى القوة أى الوسيلة الحالية للحصول على الطيبات المستقبلة الظاهرة، لأن كل درجة من الأمن تتطلب مزيدًا من ضمان توفيرها.

إنى أجعل من رغبة لا تستقر، فى القوة بعد القوة، وهى رغبة لا تهدأ

ولاتتوقف إلا بالموت، ميلا عامًا لدى البشر جميعًا. وليس السبب فى هذا دائمًا أن الإنسان يأمل فى قدر من السرور أكثر مما بلغه، أو أنه لا يمكن أن يقنع بسلطة أكثر اعتدالاً: ولكن لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ووسائل المعيشة الطيبة إلا بالاستحواذ على المزيد منها(٢).

وعلى ذلك فالحاجة إلى الأمن والتى تبدو متواضعة فى ظاهر الأمر، تعادل حاجة لا تنتهى إلى القوة من كل ضرب، سواء أكانت الثروة، أم المركز. أما الشهرة أما الشرف - أى كل ما يمكن أن يمنع الدمار المحتوم الذى لابد فى النهاية أن يصيب الناس جميعًا. قد تكون الوسيلة محسوسة - وهو ما يدعوه هوبز «الكسب» - أو غير محسوسة - وهو ما يدعوه «المجد» - ولكن القيمة واحدة.

من هذا العرض للدوافع البشرية يسير بالطبع وصف هوبز لحالة الإنسان خارج المجتمع. فكل كائن بشرى لا تحركه سوى اعتبارات تمس أمنه أو قوته هو، ولا أهمية لسواه من البشر إلا بقدر ما يؤثر فى هذا. ولما كان الأفراد متساوين تقريبًا فى القوة والدهاء فلا يمكن أن يأمن أى منهم، وبما أنه لا توجد سلطة مدنية تنظم سلوكهم فأن حالتهم هى «حرب كل إنسان ضد كل إنسان». وحالة كهذه لا تتفق مع أى نوع من الحضارة: فلاوجود لصناعة، ملاحة، زراعة، بناء، فن. أو أداب، وتكون حياة الإنسان «مقفرة، عقيمة، كريهة، بهيمية وقصيرة».و كذلك لا يكون هناك صواب أو خطأ. ولا عدل أو جور. ما دامت قاعدة الحياة هى «لا يملك المرء إلا ما يستطيع الحصول عليه، ويملكه ما دام يستطيع الاحتفاظ به». الظاهر أن هوبز اعتقد أن الحياة بين المتوحشين تقرب فى الحقيقة من هذه الحالة، ولكن دقة الوصف التاريخية لم تكن ذات أهمية بالنسبة إليه، لم يكن غرضه التاريخ وإنما التحليل.

المحافظة المعقولة على الذات

غير أن هوبز لم يقدم حتى الآن سوى نصف تحليله. فالزيادة الوقتية للحيوية

التى هى منبع الرغبة البشرية، وإطالة الحياة بوجه عام، هاتان مسألتان مختلفتان تمامًا. ويقول إن ثمة مبدأين فى الطبيعة البشرية: الرغبة والعقل. فالأولى تدفع الناس إلى أن يأخذوا ما يحتاج إليه الآخرون وبذا تلقى الشقاق فيما بينهم، فى حين يعلمهم العقل أن «يسارعوا بحل يناقض الطبيعة». ليس ما يضيفه العقل دافعًا جديدًا ولكنه قوة تنظيمية أوبعد نظر يصبح به السعى وراء الأمن أكثر فعالية دون أن يتوقف عن اتباع القاعدة العامة بشأن المحافظة على الذات. هناك تملك متسرع يولد العداء؛ وهناك أنانية أقدر على حساب العواقب، تدخل المرء فى المجتمع. لم يكن سم النفس عند هوبز واضحًا كلية بشأن العلاقة بين العقل والغريزة، أو بأن الطريقة التى يؤثر بها الأول فى الأخيرة، وهذا يتبين من استعماله المزدوج المعتاد لكلمة طبيعى. فأحيانًا يكون الطبيعى ما يفعله الإنسان من تلقاء ليظفر بالأمن ويعنى مجرد التملك والعدوان، وأحيانًا يكون ما يحثه العقل على عمله ليحقق نفسه من الأمن ما تسمح به الظروف.

وبسبب التباين الكبير بين هذين المعنيين يستطيع هوبز أن يفرق كما يفعل. بين الحالة السابقة على وجود المجتمع والحالة الاجتماعية. فقبل إنشاء المجتمع يمثل الإنسان الطبيعى على أنه لا يكاد يكون عاقلا. وفى إقامة الدولة وإدارتها يبين قوة خارقة للطبيعة فى تقدير الأمور. ولكى يكن الإنسان اجتماعيًا يجب أن يكون الأنانى الكامل، والأنانيون الذين من هذا النوع نادرون، والنتيجة تناقض. فلو كان الناس متوحشين وغير اجتماعيين كما يمثلهم فى أول الأمر، لما قدروا أبدًا على إقامة حكومة. ولو كانوا عاقلين بالدرجة الكافية بحيث يقيمون حكومة، لما كانوا أبدًا. ويرجع التناقض إلى حقيقة ما يظهر كأنه أصل المجتمع هو ربط بين جزئين من علم نفس تحليلى، فعن طريق اتفاق سيكولوجى يعالج هوبز موضوع الدوافع كما لو كانت غير عاقلة تمامًا. فى حين أن فى الوقت نفسه يعتمد على العقل من أجل ذلك التنظيم للدوافع الذى هو وحده يجعل المجتمع فى حيز الإمكان. التفرقة خيالية بالطبع، فالطبيعة البشرية ليست بمثل هذا القدر من المعقولية أو اللامعقولية الذى افترضه فيها.

إذاً خامة الطبيعة البشرية وهى الخامة التى يجب بناء مجتمع منها تتكون من عنصرين متعارضين الرغبة البدائية والنفور البدائى اللذين تنشأ منهما جميع البواعث والانفعالات، والعقل الذى يمكن به توجيه العقل توجيها ذكيًا نحوغاية المحافظة على الذات وعلى قوة العقل التنظيمية هذه، يتوقف الانتقال من حالة الوحشية والعزلة إلى حالة الحضارة والاجتماع. وهذا الانتقال يتم وفقًا لقوانين الطبيعة، «ظروف المجتمع أو ظروف السلام البشرى»، فهذه القوانين تقرر ما يعمله كائن عاقل من الناحية النظرية لو أنه نظر فى غير ما تحيز إلى علاقاته بالغير من حيث ما لها من تأثيرات على أمنه هو.

وعلى ذلك فقانون الطبيعة هو ما يمليه العقل السليم الذى يعلم الأشياء التى يجب عملها واستبعادها من أجل المحافظة المستمرة على الحياة والأعضاء. بقدر ما هو موجود فنيا[٣].

قانون الطبيعة فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل، ليمنع بها المرء من أن يعمل ما فيه دمار حياته، أو ينتزع وسائل المحافظة على الحياة، وأن يستبعد ما يرى أنه فى الامكان عمله من أجل هذه المحافظة على أفضل وجه[٤].

وعلى ذلك لا يزال منبع العمل هو المحافظة على الذات ولكنه يكتسب استنارة بفعل النظرة البعيدة إلى جميع العواقب، وبعد النظر هذا يوفر الشرط الذى يتمكن من الناس بمقتضاه من الاتحاد والتعاون. فقوانين الطبيعة هى المصادرات التى يتم وفقًا لها البناء المعقول للمجتمع فى نظر هوبز. إنها مبادىء الحكمة والأخلاق الاجتماعية فى آن واحد، وبذلك تجعل فى الإمكان الانتقال من دوافع الفعل الفردى السيكولوجية إلى سنن وقيم القانون المتحضر والأخلاق المتحضرة.

يبين ذكر قوانين الطبيعة فى روايات (تقارير) هوبز الثلاث أنه لم يبذل أبدًا أى جهد جاد ليهبط بمبادئه إلى الحد الأدنى الذى يتطلبه الفرض الذى يتوخاه. فبرغم قدرته المنطقية التى لاشك فيها، لم يتمكن أبدًا من دقائق التحليل الدقيق. فالقوائم الثلاث (واحدة منها فى كل من المؤلفات التى سلف ذكرها)

متشابهة فى المضمون ولكنها غير متشابهة من ناحية التفاصيل، وكلها تشتمل على قواعد غير ذات أهمية كبيرة، كان يمكن بحثها على أنها مجرد حالات خاصة من قواعد أعم. ليس ثمة حاجة الإضافة فى تفحصها أو فى عقد المقارنة بالتفصيل بين القوائم المختلفة.

من حيث الجوهر فإن جميع قوانين هوبز هى: للسلام والتعاون منفعة بالنسبة إلى المحافظة على الذات أكبر من منفعة العنف والمنافسة العامة، والسلام يتطلب الثقة المتبادلة. فعن طريق قانون طبيعة المرء يجب أن يسعى إلى تحقيق أمنه هو. وإذا وجب أن يبذل هذا المسعى عن طريق جهوده وحدها دون ما مساعدة من أحد، أمكن القول بإن له «حقًا» فى أن تأخذ أو يفعل ما يرى أنه مؤد إلى الغاية. هذا على ما يعترف هوبز، استعمال مجازى تمامًا لكلمة حق، إن ما تعنيه فى الحقيقة هو انتفاء الحق بأى معنى قانونى أو أخلاقى، ولكن يبين النظر الذكى إلى السوائل والغايات «أن كل إنسان ينبغى أن يسعى وراء السلام بقدر ما يأمل فى بلوغه». وكلمة «ينبغى» تعنى فحسب أن أى سبيل آخر يؤدى فى الأجل الطويل. وحين يسلكه الناس جميعًا، إلى القضاء على الأمن المرغوب، ومن ثم يستتبع هذا أنه ينبغى أن يكون الإنسان «راغبًا فى السلام وفى الدفاع عن نفسه، حين يكون الآخرون كذلك أيضًا وبقدر ما يراه لازما، وأن يكون مستعدًا لتأكيد هذا الحق بالنسبة إلى جميع الأشياء، وأن يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الغير الذى يسمح به الآخرين إزاءه». من الناحية العملية فأن كل وزن هذا القانون تحمله الفقرة «حين يكون الآخرون كذلك أيضا» نظرًا لما يسببه من دمار ما تمنحه من حرية للغير إذا لم يمنحوك الشىء نفسه. وبهذا فالشرط الرئيسى للمجتمع هو الثقة المتبادلة والوفاء بالعهود، إذ بدون هذا الشرط لا يمكن التأكد من الإنجاز والأداء، ولكن يجب أن يكون هناك احتمال معقول بأن أشخاصًا آخرين سوف يلتقون بك فوق نفس الأرض.

هذه الحجة تعانى من الضلال الذى لاحظناه الآن فى علم النفس الكامن

وراءها. فهوبز يعزل أولا، وبطريقة قسرية نوعا، ما تنطوى عليه الطبيعة البشرية من صفات تنافسية لا ترحم، لا تتفق مع الثقة المتبادلة. ثم يبين ـ وهو ما لا يخفى بالطبع ـ أن المجتمع مستحيل حسب هذه الشروط، ووضع قوانين الطبيعة طريقة لإصلاح التوازن، ويترتب على ارتباط العاملين طبيعة بشرية قاردة على تكوين مجتمع. لكن يكمن وراء البناء السيكولوجى فرض عن طبيعة المجتمع، على أكبر جانب من الأهمية. فإذا كان كل السلوك البشرى تبعث عليه المصلحة الذاتية الفردية، وجب اعتبار المجتمع وسيلة مؤدية إلى هذه الغاية فحسب. كان هوبز الممثل الكامل لمذهب المنفعة والممثل الكامل للمذهب الفردى فى آن واحد. فسلطة الدولة سلطان القانون ليس لهما من مبرر إلا لأنهما يسهمان فى أمن الكائنات البشرية، وليس من سبب معقول للطاعة واحترام السلطة سوى التوقع بأن يسفر هذان عن ميزة تزيد عما تتيحه أضدادهما. يختفى تمامًا الرخاء الاجتماعى بصفته هذه ويحل محله مجموع من مصالح ذاتية مستقلة بعضهاعن بعض، فالمجتمع جسم «مصطنع» فحسب، أى اصطلاح جماعى عن حقيقة أن أفراد البشر يجدون من مصلحة كل منهم تبادل السلع والخدمات.

هذه الفردية الواضحة المعالم هى التى تجعل فلسفة هوبز أكثر النظريات ثورية فى ذلك العصر. وفيما عدا هذا كان دفاعه عن الملكية سطحيًا. كم تمنى «كلارندون» لو أن هوبز لم يولد أبدًا كى يدافع عن تلميذه الملكى بهذا الضرب من الحجة، لأنها تذيب كل ما كانت تستند إليه الملكية من الولاء والتبجيل والميل. إن أسلوبًا عقليًا سليمًا وخاليا من الحماسة يحطم تمامًا عند هوبز ولأول مرة، قوة السنة الموروثة. الدولة وحش ولكن ما من إنسان يجب أن يحترم وحشا. إنها ترد إلى منفعة، وصالحة بسبب ما تعمله، ولكنها فحسب خادمة أمن الفرد، وفى هذه الحجة لخص هوبز فكرة عن الطبيعة البشرية نتجت من قرنين من الانحلال فى المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية المألوفة. وفضلا عن هذا أدرك الروح التى سوف تبعث الحياة فى التفكير الاجتماعى لقرنين على الأقل بعد ذلك، روح التقييد أو التدخل.

لما كان المجتمع يعتمد على الثقة المتبادلة، فالواضح أن تكون الخطوة التالية توضيح كيف يكون هذا ممكنا بدرجة معقولة، وهذا ينقل هوبز إلى نظريته فى السيادة. بسبب عدم ميل الناس إلى الاجتماع، لا يكون ثمة أمل فى أن نتوقع منهم أن يتفقوا تلقائيًا على أن يحترم كل منهم حقوق الآخر، وإذا لم يفعلوا ذلك كلهم فمن غير المعقول أن يستغنى أى منهم عن المعونة الذاتية. ولايمكن أن نتوقع بشكل معقول تنفيذ العهود إلا إذا كانت هناك حكومة قادرة على معاقبة عدم التنفيذ.

العهود بغير السيف ليست سوى ألفاظ، ولا تملك قوة على توفير الأمن للمرء على الإطلاق[٥]. وروابط الكلمات أضعف من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف الجامحة، دون خوف من قوة قادرة على القمع[٦].

يتوقف الأمن على وجود حكومة تملك القدرة على حفظ السلام وتطبيق العقوبات التى يحتاج إليها للحد من ميول الإنسان اللااجتماعية والموجودة فيه بالفطرة. والدافع الفعال الذى يحمل الناس على الاجتماع هو الخوف من العقاب ولا يمتد سلطان القانون إلا بالقدر الذى يصل إليه تنفيذه. أما مبلغ علاقة هذا الدافع بمعقولية تنفيذ العهود فأمر غير واضح تمامًا. والظاهر أن هوبز كان يعنى أن العقل يوفر أساسًا كافيًا يقوم عليه التوافق المتبادل ولكنه أضعف من أن يعوض جشع الناس بصفتهم الجماعية. ومن حيث المضمون ترقى هذه النظرية إلى درجة ربط الحكم بالقوة، على الأقل يجب أن تكون القوة موجودة فى الخلفية سواء استخدمت أو لم تستخدم.

ولتبرير القوة احتفظ هوبز بالحيلة القديمة عن العقد، وإن حرص على أن يستبعد ما يعنى أن العقد ملزم للحاكم. لقد وصفه على أن عهد بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن المساعدة الذاتية ويخضعون لحاكم. وقرر الأمر على النحو التالى:

إنى أخول وأتنازل عن حقى فى أن أحكم نفسى، لهذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، بشرط أن تتخلى له عن حقك وأن تخوله ما يقوم به من أفعال وذلك بالطريقة نفسها.. هذا هو جيل الوحش العظيم، أو الأحرى (على سبيل المزيد من الاحترام فى القول) جيل ذلك الإله الفانى الذين ندين له فى ظل الإله الخالد بسلامنا ودفاعنا(٧).

ولما كان «الحق» المتنازل عنه هو مجرد استخدام القوة الطبيعية، وكانت «العهود بغير السيف ليست سوى ألفاظ» فلا يكون هذا عقدًا إلا كأسلوب فى التعبير فحسب. إنه بالمعنى الصحيح خرافة منطقية تعوض بما فى سيكولوجية الإنسان من الخرافة المضادة للاجتماع. لا شك أن ساعدته على أن ينقل فكرة الالتزام الأخلاقى إلى العلاقات الاجتماعية، وهذا أضاف إلى حجته قدرًا طيبًا من المعقولية الظاهرية. فهو بالمعنى الدقيق يقول وحسب، إنه لكى يتعاون الناس يجب أن يفعلوا ما ينفرون من فعله، وإلا تعرضوا لعواقب، كراهيتهم لها أعظم. ليس ثمة معنى آخر يكون هناك بمقتضاه أى التزام من الناحية المنطقية فى مذهب هوبز.

ويمكن تقرير فكر هوبز عن هذه النقطة، وربما بصورة أدق، بأن نستخدم المفهوم القانونى عن مشاركة بدلا من عقد، على غرار ما فعل فى كتابه «المواطنون»(٨). فهو يحاج لأنه لا يمكن أن يكون لمجرد جمع من الناس حقوق ولايمكن أن يتصرفوا؛ إن الذين يستطيعون أن يفعلوا هذا هم الرجال الفرديون، وهذه نتيجة يستتبعها افتراض أن أية هيئة جماعية هى مصطنعة فحسب. ومن ثم فالقول بإن هيئة من الناس تتصرف بصورة جماعية، يعنى فى الحقيقة أن فردًا ما يعمل باسم المجموعة كلها باعتباره وكيلها المفوض أو ممثلها. فإذا لم يوجد مثل هذا الوكيل فلن يكون للهيئة وجود جماعى أيا كان. ومن هنا يؤكد هوبز بمنطق كامل إذا سلمنا بمقدمته المنطقية، إن «الاتحاد» لا الرضا هو الذى يصنع مؤسسة، وإن الاتحاد يعنى خضوع إرادات الكل لإرادة الواحد. فالمؤسسة

ليست فى الواقع هيئة جماعية على الإطلاق ولكنها شخص واحد، هو رئيسها أو مديرها الذى يتعين قبول إرادته نيابة عن إرادة جميع أعضائها. وهذا يستتبع بالطبع أن المجتمع مجرد خرافة. من الناحية الظاهرة يمكن أن يعنى الحاكم فقط لأنه إذا لم يكن هناك حاكم فلن يكون هناك مجتمع. ويطبق هوبز هذه النظرية باستمرار على جميع المؤسسات. وفى رأيه أن أية نظرية أخرى تجعلها «مراتب دنيا من الكومنولث»، «مثل ديدان فى أحشاء إنسان طبيعى». الدولة فريدة فقط فى أن ليس فوقها رئيس أعلى بينما توجد المؤسسات الأخرى بإذن منها.

استنباطات من المؤسسة الخيالية

هذه الفكرة عن المادة تستتبع بعضا من أهم النتائج المميزة لهوبز. إن أية تفرقة بين المجتمع والدولة مجرد خلط، ويصدق الأمر نفسه على أية تفرقة بين الدولة وحكومتها. فإذا لم تكن هناك حكومة ظاهرة - أفراد لهم القدرة على تنفيذ إرادتهم - فلن تكون هناك دولة ولا مجتمع، ولكن يكون هناك بالمعنى الحرفى حشد من الناس «بغير رأس»، وإنهم لقلة من الكتاب أولئك الذين استمروا يعتنقون هذا الرأى على نحو ما فعل هوبز. ونستتبع الفكرة أيضًا أن أية تفرقة بين القانون والأخلاق خلط، ذلك أن ليس للمجتمع سوى صوت واحد يتكلم به وإرادة واحدة يستطيع فرضها، تلك هى إرادة الحاكم الذى يجعله مجتمعًا.

ولقد أحسن هوبز جدًا إذ يدعو هذاالحاكم الذى يتحدث عنه «إلهًا فانيًا» ويجمع فى يديه السيف والصولجان.

وهذه النظرية عن الهيئات المتحدة تكمن أيضًا فى جذور مذهب الحكم المطلق عند هوبز. فعنده ليس ثمة خيار إلا بين السلطة المطلقة والفوضى الكاملة، بين حاكم قادر وعدم وجود مجتمع أيا كان. ذلك أنه لا وجود لكيان اجتماعى إلا عن

طريق السلطات التى ينشئها، وليس لأعضائه حقوق إلا بطريق التفويض. ومن ثم يجب أن تتركز فى الحاكم كل السلطة الاجتماعية. والقوانين والأخلاق هى إرادته فحسب، وسلطانه غير محدود أو لا تحد منه سوى قدرته، وذلك لسبب طيب هو أنه لا وجود لسلطان آخر إلا بإذنه. وواضح أيضًا أن السيادة لاتقبل الانقسام والتحويل، ذلك أنه إما أن يكون سلطانه معترفًا به وتوجد دولة أو لا يكون معترفًا به وتوجد فوضى. وجميع سلطات الحكم الضرورية كامنة فى الحاكم، مثل التشريع وإقامة العدل واستخدام القوة وتنظيم هيئات الحكم الأدنى مرتبة. وأعفى هوبز السيادة تمامًا من القيود التى تركها بودان قائمة بغير ترابط. ولكن عناصر التفكك عنده لا علاقة لها بالفوارق الطفيفة فى السلطة السياسية الفعلية. كانت حجته تحليلا منطقيًا بحتًا.

وثمة جانب من نظرية هوبز فى السلطة ذات السيادة وضع عليها تأكيدًا أقل ولكنه لم يكن غافلا عنه. فلأعراض الجدل شدد على حقيقة أنه لا يمكن تبرير المقاومة للسلطة لأن التبرير يتطلب موافقة السلطة نفسها. غير أن هذا يستتبع كذلك أن المقاومة سوف تقع فى الحقيقة حينما يخفق الحكم فى توفير الأمن الذى هو السبب الوحيد فى خضوع الرعايا. فالحجة الوحيدة فى تأييد الحكم هى أنه فى الحقيقة يحكم. ومن ثم إذا نجحت المقاومة وفقد الحاكم سلطته فأنه لا يعود، بصورة آلية. حاكمًا ولا يعود رعاياه رعايا. وعندئذ يلجأون إلى مواردهم الفردية لحماية أنفسهم وقد يمنحون طاعتهم وبحق، لحاكم جديد يستطيع حمايتهم. لم يكن فى نظرية هوبز مجال لأى ادعاء بالشرعية بدون السلطة، وهذا ما أغضب الملكيين. وهذه النتيجة المترتبة على نظريته واردة بأكبر قدر من الوضوح فى «الوحش» وهو الوحيد من كتبه فى السياسة الذى كتب بعد إعدام شارل وعندما «خطر بذهن» هوبز «أن يلزم داره» على حد قول كلارندون. ولكنه كان فى جميع الأوقات معنى واضحًا تمامًا تنم عن مبادئه وسبق أن أشار إليها فى كتابه «المواطنون»، على أساس مبدأ المنفعة يكون الحكم ـ أى حكم ـ أفضل من الفوضى. وكان يظن أن الأقرب إلى الاحتمال أن يكون الحكم الملكى أكثر

فعالية من أى نوع آخر، ولكن النظرية تصدق كذلك على أن حكم المحافظة على السلام والنظام، وعلى ذلك لم يلق المفكرون الذين جاءوا بعده، صعوبة فى تطبيقها على شكل من الحكم، جمهورى أو برلمانى.

ولما كان الحكم ينحصر أساسًا فى وجود سلطة مطلقة، فهذا يستتبع عند هوبز شأنه عند بودان أن الاختلاف بين أشكال الحكم ينحصر فى مكمن السيادة فقط. ليست هناك أشكال مشوهة من الحكم؛ فالناس يربطون الانحراف بمصطلحات من قبيل الطغيان أو حكم الأقلية لا لسبب سوى أنهم يكرهون ممارسة سلطة، تمامًا كما يستخدمون مصطلحات تنم عن الموافقة، مثل الملكية، أو الديموقراطية، إذا أحبوا أيا منهما. هناك بالتأكيد سلطة مطلقة فى مكان ما فى كل حكم، والسؤال هو: من يملكها؟ وللسبب نفسه ليس هناك حكم مختلط ولا حكم محدود، نظرًا لأن السلطة المطلقة لا تقبل الانقسام. لابد أن يكون لشخص ما القرار الأخير. وكل من له ها القرار ويستطيع تنفيذه، يملك سلطة مطلقة. لعل الأدب السياسى لا يتضمن ما يوضح بصورة كاملة عجز شخص يؤمن بمذهب المنفعة عن الدخول فى روح عصر ثورى، من هذه الفصول التى يؤكد فيها هوبز أن جميع الحكومات التى تحافظ على النظام متشابهة فى النهاية. كان التطلع إلى مزيد من العدل والحق يبدو فى نظره اضطرابًا فكريًا وحسب، وكانت كراهية الطغيان تبدو فى نظره مجرد نفور من ممارسة معينة للسلطة، وكان التحمس للحرية يبدو بالنسبة إليه إما تبخرًا عاطفيا وإما نفاقًا صريحًا. إن وصف هوبز للحروب الأهلية فى الحوار المعروف باسم البهيموت أو «فرس البحر» Behemoth يجعلها مزيجًا غريبًا من الشر والغباء. ولا علاقة لوضح مذهبه السياسى بفهم الطبيعة البشرية فى السياسة.

ليس ثمة سوى خطوة واحدة للانتقال من نظرية السيادة إلى نظرية القانون المدنى. فالقانون بالمعنى الصحيح للكلمة هو أمر ذلك الشخص... الذى يتضمن الأمر الذى يصدره سبب الطاعة»(٩). وهو «بالنسبة إلى كل فرد من الرعية تلك القواعد التى أمرته الكومنولث شفاهة أو كتابة أو بأية علامة كافية أخرى عن

الإرادة، أن يستخدمها للتفرقة بين الصواب والخطأ[١٠]. وقد حرص على أن يوضح أن هذا التعريف يميز بشدة القانون المدنى فى الطبيعى، لأن الأول أمر يدعمه التنفيذ فى حين أن الآخر من إملاء العقل. فقانون الطبيعة قانون بمعنى مجازى فقط؛ لأن جوهر القانون المدنى هو جانب الأمر أو القمع فيه. ويوضح هوبز أن هذا هو الخلط فى موقف كل من أنصار البرلمان ورجال القانون العام مثل كوك. فالأولون يتخيلون أن ثمة فضيلة ما فى رضاء هيئة تمثيلية، ويتخيل الأخيرون أن ثمة صحة فى العرف. والحقيقة أن السلطة التى تتولى التنفيذ هى التى تجعل الأمر ملزمًا، والقانون هو قانون من يملك السلطة. قد يسمح باستمرار بقاء العرب، ولكن رضاه الصريح هو الذى يضفى على العرف قوة القانون. ومن السخف بصورة مزدوجة، خرافة كوك عن أن للقانون العام سببًا خاصًا به، وكذلك قد يستشير الحاكم البرلمان أو يسمح له بوضع التشريفات ولكن التنفيذ هو الذى يجعل منها قانونًا. ويفترض هوبز أن التنفيذ يحدث باسم الملك، ولكن ليس فى نظريته ما يتعارض مع سيادة البرلمان بشرط أن تستطيع تلك الهيئة وضع القانون ومراقبة تطبيقه وتنفيذه. لقد أخطأ هوبز إذ ظن أنه يستطيع أن يدعم الملكية المطلقة ولكنه لم يخطىء فى اعتقاده أن السلطة ذات الطابع المركزى بشكل ما، سوف تكون علامة رئيسية للدول الحديثة.

ولما كانت القوانين تقرر فقط المبادئ المعقولة التى يمكن أن تقام عليها دولة، لهذا فهى ليست قيودًا على سلطة الحاكم وتبدو حجة هوبز كأنها مغالطة، ولكن وراءها سببًا. فهو يقول إنه ما فى قانون مدنى يمكن أبدًا أن يكون مناقضًا لقانون الطبيعة. قد تكون الملكية حقًا طبيعيًا ولكن القانون المدنى يعرف الملكية، وإذا قضى على حق معين فإنه فقط عن أن يكون مليكة، وبذلك لا يعود يدرج تحت عنوان قانون الطبيعة. إن الذى يفيد الحاكم ليس قانون الطبيعة ولكنه قوة رعاياه. فالحاكم الذى يتحدث عنه هوبز تواجهه حالة ولا تواجهه نظرية، ولكن لا يمكن أن يكون هناك تقييد للقانون المدنى فى ميدان هذا القانون. لقد زالت كلية فكرة «بودان» عن قانون دستورى يحد من اختصاص الحاكم.

وتصل نظرية هوبز فى السيادة بعملية إخضاع الكنيسة للسلطة المدنية إلى نهايتها، وهى العملية التى بدئت عندما أوصل مارسيليو بادوا» الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية إلى نتيجته المنطقية. بالنسبة إلى رجل يؤمن بالمادية مثل هوبز، تصبح الروحية مجرد شبح، أى من وحى الخيال. هو لا ينكر وجود شىء مثل الوحى أو الحقائق الروحية، ولكنه صريح واضح فى أنه لاشىء يقال بشأنها.

ذلك أنه بخفايا ديننا كما هو الشأن بالنسبة إلى أقراص الدواء للمرضى التى إذا ابتعلت بكاملها كانت لها فضيلة الشفاء، ولكنها إذا مضغت فالغالب أن تلفظ ثانية دون أن يكن لها تأثير[11].

كان يعتبر نفس الاعتقاد فى الجواهر غير المادية خطأ رئيسيًا مستمدًا من أرسطو وروجه رجال الدين لما فيه منفعتهم هم، وهو الجانب الميتافيزيقى من ذل الخطأ الرئيسى الآخر، أى الاعتقاد بأن الكنيسة هى مملكة الرب ولذلك منحت سلطة خلاف سلطة الدولة. لا يزال هوبز يتظاهر بأن الاعتقاد لا يمكن فرضه ولكن التصريح به عمل سافر، ولذلك يدخل فى نطاق القانون. ليس لحرية الاعتقاد مفعول تمامًا إلى النتائج الخارجية. فكل المراعاة للاعتقاد واعتناقه، وشريعة الكتب الدينية. والعقيدة، وحكومة الكنيسة، كل هذه إن كانت لها أية سلطة فهى سلطة مخولة لها من جانب الحاكم. ونظرًا لعدم وجود مستوى موضوعى للحقيقة الدينية، وجب أن يكون تقرير أى معتقد أو شكل من العبادة، فلا من أعمال الإرادة السيادية.

وعلى ذلك فالكنيسة عند هوبز مؤسسة فحسب. وعلى غرار أية مؤسسة يجب أن يكون لها رأس، والرأس هو الحاكم. إنها مجموعة من الناس اتحدوا فى شخص حاكم واحد ولذلك لا يمكن تمييزها عن الكومنولث نفسه. فالحكم الزمنى والروحى متماثلان. ولا يزال هوبز يعتقد مثل مارسيليو أن من واجب

الكنيسة أن تعلم، ولكنه يضيف أن أى تعليم لا يكون مشروعًا إذا رخص به الحاكم. وقرار الحرمان أو أية عقوبة كنسية أخرى إنما توقعه سلطة الحاكم. وإذًا فالواضح - بالقدر الكافى وكما يستنتج هوبز - أنه لا يمكن وجود أى صراع بين القانون الإلهى والقانون البشرى. فالدين بأى معنى له شأنه، يخضع تمامًا لسلطان القانون والحكم. من السهل أن يخمن المرء أن الدين لم يكن مسألة ذات أهمية حيوية فى تجربة هوبز. كان يعزو إليه أهمية أخلاقية دونها عند مكيافللى. فالرغبة فى حرية الضمير، كالرغبة فى الحرية السياسية، يبدو أنها تجلت فى ذهنه كدليل فحسب على الاضطراب الفكرى، ولابد أنه كان يجهل قوة معتقد دينى صحيح. وفى الوقت نفسه ظلت المسائل الكنسية بارزة إلى حد بعيد جدًا فى نظرته السياسية، وخص لها ما يقرب من نصف «الوحش». ومن هذه الناحية لابد أن الفكر الإنجليزى تحرك بسرعة فيما بين عام ١٦٥٠ ونهاية القرن. وعندما كتب لوك بعد ذلك بأربعين عامًا، كان فى وسعه أن يفترض فصلا بين المسائل السياسية والدينية، أبعد بكثير مما تخيل هوبز.

فردية هوبز

إن فلسفة هوبز السياسية هى أروع بنيان لا يحتمل المقارنة. أنتجته فترة الحروب الأهلية الإنجليزية. وهى مشهورة أساسًا بوضوح الحجة المنطقى والاتساق الذى يلازمها منذ الفروض التى بدأت منها هذه الحجة. ولم تكن بأى معنى نتاج المشاهدة السياسية الواقعية. فالدوافع الفعلية التى تحرك الناس فى الحياة المدنية كانت فى نظر هوبز غامضة إلى حد بعيد، وغالبًا ما كان تفسيره لشخصيات معاصريه باعثًا على السخرية، ولم يتصور علم النفس على أنه نتاج المشاهدة. فهو لم يكن وصفًا للرجال على ما هم عليه بقدر ما كان إيضاحًا لما يجب أن يكونوا عليه فى ضوء المبادئ العامة. وهذا ما كان العلم يعنيه بالنسبة إلى هوبز - تركيب معقول للمركب عن طريق البسيط، كما تمثله الهندسة. وكان التقدير الناتج للحكم علمانيًا كلية وقائمة على أساس المنفعة تمامًا. وتنحصر

قيمته فيما يعمله فقط، ولكن ما كان البديل هو الفوضى فلا يمكن الشك فيما سوف يختاره من يعتنق مبدأ المنفعة. ولم يكن وراء الاختيار إلا القليل من العاطفة. فمزايا الحكم ملموسة ويجب أن تؤول بصورة محسوسة إلى الأفراد، فى صورة سلام ودعة وأمن للأشخاص والملكية. وهذا هو الأساس الوحيد الذى يقوم عليه تبرير الحكم أو حتى وجوده. فالخير العام، شأنه شأن الإرادة العامة، هو من وحى الخيال؛ هناك أفراد فحسب يرغبون فى أن يعيشوا وينعموا بالحماية لوسائل الحياة.

هذه الفردية هى العنصر الحديث تمامًا فى كتابات هوبز والاحترام الذى ظفر به بأكبر قدر من الوضوح، من جانب العصر التالى. فبعد هوبز بقرنين بدت المصلحة الذاتية فى نظر معظم المفكرين دافعًا أشد وضوحًا من التنزه عن الغرض، وبدت المصلحة الذاتية المستنيرة علاجًا للأدواء الاجتماعية أكثر قابلية للاستخدام من أى شكل من العمل الجماعى. وسلطة الحاكم المطلقة - وهى نظرية يرتبط بها اسم هوبز بوجه أعم - كانت حقًا المكمل الضرورى لفرديته. فيما عدا أن يكون هناك رئيس ظاهر يقدم له الناس الطاعة ويستطيع فرضها إذا دعت الضرورة، فإن هناك بشرًا فرديين فقط، كل منهم تحركه مصالحه الخاصة. ليس ثمة مكان وسط بين البشرية ككوم رملى من كائنات منفصلة. وبين الدولة كقوة خارجية تحافظ على تماسكها بصورة معرضة للتهديد، وذلك عن طريق العقوبات التى تكمل بها الدوافع الفردية. تختفى كل الأنواع المختلفة من الجمعيات أو يسمح بها بعين الريبة وعلى مضض على أنها تحمل تهديدًا لسلطة الدولة، إنها نظرية طبيعية بالنسبة إلى عصر رأى تحطم مثل هذا العدد الوفير من الجمعيات التقليدية ومؤسسات الحياة الاقتصادية والدينية. ورأى فوق كل شىء ظهور دولة قوية أصبح نشاطها المميز لها وضع القانون. وهذه الاتجاهات - زيادة السلطة القانونية والاعتراف بالمصلحة الذاتية على أنها الدافع المسيطر فى الحياة - كانت أوسع الاتجاهات انتشارًا فى الأزمنة الحديثة. أما أن هوبز جعلها مقدمات مذهبه المنطقية وتابعها بمنطق لا يرحم فهذا هو القياس الصحيح لفراسته الفلسفية وعظمته كمفكر سياسى.

هوامش الفصل الثالث والعشرون:

(١) نشرت مقالتين لهوبز، ربما بدون موافقته، وذلك فى عام ١٦٥٠ ولكنهما كتبتا عام ١٦٤٠ تحت عنوان Human Nature و De corpore politico قد نشر ف. تونيز المؤلف بأكمله تحت عنوان Elements of Law Natural and Politic عام ١٨٨٩؛ الطبعة الثانية عام ١٩٢٨. كما نشر كتاب De cive باللغة اللاتينية عام ١٦٤٢؛ الطبعة الثانية ١٦٤٧، الطبعة الإنجليزية عام ١٦٥١. ونشر «الوحش Leviathan» عام ١٦٥١.

(٢) Leviathan, ch. 11.

(٣) De cive, ch. 2, 1; English Works (ed. by Molesworth), Vol. II, p. 16.

(٤) Leviathan, ch. 14.

(٥) leviathan، الفصل ١٧.

(٦) شرحه، الفصل ١٤.

(٧) المصدر السابق، الفصل ١٧.

(٨) الفصلان ٥، ٦.

(٩) De cive, ch. 14, 1.

(١٠) الوحش، الفصل ٣٦.

(١١) المصدر السابق، الفصل ٣٢.

(مراجع مختارة)

Hobbes And His Critics: A Study in Seventtenh Cerntury Constitutionalsim. By John Bowle. New York, 1952.

Thomas Hobbe's Mechanical Conception of Nature. By Frithof Brandt London, 1928.

Thomas Hobbes as Philsospher, Publicist, and Man of Letters. By george. E.G. Gatlin. Oxford, 1922.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Ed. by F.J. C. Hearnshaw. London, 1926. Ch. 7.

Hobbes. By John Laird, London 1934.

"Hobbes and Hobbism". By Sterling Lamprecht. Inthe Am. Pol Sci. Rev., Vol. XXXIV (1940), p. 31.

Hobbes. By Richard Peters. Baltimore 1956.

Hobbes. By Sir Leslie Stephen. Lonodn, 1904.

The Political Phiolosophy of Hobbes, Its Basis and Its Gensis. By Leo Strauss.

Eng. trans. from the German manuscript by Elsa M. Sinclair. Oxford, 1936.

Thomas Hobbes, der Mann und der Denker,. By Ferdlinand Thonnies. 2nd ed. Stuttgart, 1922.

The Political Philosophy of Hobbes; His Theory of Obltigation. By Howard Warrender. Oxford, 1957.

الفصل الرابع والعشرون
الراديكاليون والشيوعيون

ينتمى فكر هوبز السياسى فى جوهره إلى دائرة المعرفة أو العلم. وبرغم أن المراد منه التأثير فى سير الأحداث لصالح الملكيين. إلا أن ما كان له من أثر من هذا النوع كان يسيراً أو معدومًا؛ وباعتباره مذيبًا لأنواع الولاء التقليدى وعرضًا للأنانية المستنيرة، أسهم على المدى الطويل فى ظهور ليبرالية أشد تطرفًا (راديكالية) من أى ليبرالية فى حدود السياسة العملية فى القرن السابع عشر. وفى الوقت نفسه يمكن أن نرى فى الديمقراطية الشعبية اليسارية التى ظهرت خلال الحروب الأهلية. شيئًا من المذهب الفردى الراديكالى الذى استخدمه هوبز كمصادرة فلسفية. لم يكن السبب فى هذا بالطبع أن الراديكاليين تعلموا من هوبز، ولكن كلا الطرفين كان معنيًا بالتغيير الاجتماعى والفكرى الذى ارتفع فوق متستوى الأحزاب والمصالح العاجلة. كان حل المؤسسات التقليدية وما ولده من ضغط اقتصادى، حقائق لا نظريات. لقدحول هوبز الأثرة إلى مصادرة تقوم عليها فلسفة اجتماعية. ولكن الظروف التى جعلت الفردية وجهة نظر لا مهرب منها، ظروف كانت قائمة بما لها من حق فى هذا. فالاعتقاد بأن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا يبررهما إلا كونها تحمى المصالح الفردية وتحافظ على الحقوق الفردية. هذا الاعتقاد برز تحت ضغط الظروف التى أصبحت أولا ذات

تأثير فعال فى إنجلترا فى منتصف القرن السابع عشر، ولكنها ثبتت أيضًا وأصبحت أشد فعالية فى القرنين التاليين.

لم يكن الدور الذى لعبه النقاش الشعبى فى الحروب الأهلية الإنجليزية أقل جوانبها أهمية وشأنًا. فهى تبين أول ظهور للرأى العام باعتباره عاملاً مهمًا فى السياسة. كان حجم الكتابات الجدلية العرضية ضخمًا فوق كثيرًا مثيله الذى أسفرت عنه الحروب الدينية الفرنسية وإن لم يكن الأخير صغيرًا[1].. وكان معظم هذا النقاش وبمعنى واسع، فلسفيًا، وتناول على الأقل الأفكار العامة - اللاهوتية والدينية والأخلاقية - وتطبيقها على الحكم، فقد كشف عن المساوىء، وناقش الدستور، وأدلى بالحجج المؤيدة والمعارضة للتسامح الدينى، وهاجم أو دافع عن حكومة الكنيسة وبحث علاقتها بالسلطة المدنية، وطالب بكل شكل من أشكال الحرية المدنية أو أنكره، واقترح فى وقت أو آخر معظم الأساليب السياسية التى جربتها الحكومات الديموقراطية منذ ذلك الوقت. هذا النقاش على صورة المنشورات، كان أول تجربة كبيرة فى التربية السياسية الشعبية، تستخدم المطبعة كجهاز الحكم عن طريق النقاش. ومهما تكن الأفكار غامضة أو تفتقر إلى التمسك المنتظم، فقد استخدمت على الأقل لتشيع فى حياة جمهور الناس السياسية قدرًا من التوجيه الذكى. فالأفكار والتطلعات التى انتشرت فى صفوف أعداد كبيرة من الإنجليز، لم يقتصر أهميتها على النتائج التى استطاعت تحقيقها على الفور.

من بين حركات الفكر السياسى الشعبى هذه، لم تكن هناك حركة أشد إثارة للاهتمام أو أكثر أهمية من الراديكالية الديموقراطية التى ظهرت عند المجموعة المعروفة باسم أنصار المساواة Levellers. من ناحية الدين كانوا يندرجون فى صفوف المستقلين، وعلى غرار هذه الطائفة بوجه عام، كانوا يحبذون التسامح الدينى ويعارضون أى شكل أسقفى أو مشيخى لحكم الكنيسة. وبرغم أن الجماعة لم تكن ثابتة وكانت محدودة جدًا من ناحية تكوينها، إلا أنها كونت لوقت

قصير فيما بين عامى ١٦٤٧، ١٦٥٠ شيئًا شبيهًا بحزب سياسى حقيقى لديه فكرة مقررة عن الأهداف السياسية التى تتوخاها «الثورة»، ومشروع لإعادة تسوية الدستور وفق خطوط ليبرالية تعتمد على مجموعة معرفة تعريفًا طيبًا، من المعتقدات السياسية الشائعة. أخفقت الجماعة فى كل أغراضها ولكنها كانت تمثل بوضوح عجيب أساليب الفكر والجدل التى سوف تميز الليبرالية الثورية فى القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر. ورسمت بصورة قاطعة نوعًا، الخطوط التى تفصل بين ليبرالية الطبقات الأقل امتيازًا من الناحية الاقتصادية وليبرالية الأغنياء المحافظة أو مذهبهم الحر.

وفى الوقت نفسه ظهرت فى صفوف الثوريين مجموعة أخرى هى الحفارون Diggers الذين أطلقوا على أنفسهم أحيانًا اسم أنصار المساواة الحقة The True Levellers ولم يتميزوا فى ذلك الوقت بشكل واضح جدًا عن المجموعة الأكبر منهم عددًا. من الناحية العددية لم يكن يعتد تمامًا بالحفارين، وجاءت جميع بياناتهم المكتوبة أو جميعها تقريبا من قلم رجل واحد هو «جيرارد وينستانلى» لكن يبدو أنهم من حيث الغرض والنظرة، كانوا مختلفين تمامًا عن الجماعة التى تفوقهم عددًا. ذلك أنه بينما كان أنصار المساواة مبكرًا عن ديموقراطية راديكالية تعتنقها الطبقة الوسطى وذات أهداف سياسية، فالأسهل تصنيف الحفارين على أنهم بداية الشيوعية الطوبائية أى الخيالية نظرًا لأنهم اعتبروا الإصلاح السياسى سطحيًا إلا إذا استطاع تصحيح ما ينطوى عليه النظام الاقتصادى من ضروب التفاوت. ويبدو أن أنصار المساواة خرجوا بصفة خاصة من الفريق الأقل ثراء من الطبقة الوسطى فى حين أنه ربما كان الحفارون من أعضاء الطبقة التى هبط بها الضيق الاقتصادى إلى صفوف المعدمين. وعلى أية حال يقول وينستانلى إنه أصيب بالإفلاس فى النشاط التجارى بسبب «فن الغش فى الشراء والبيع» يمكن اعتبار الحفارين على أنهم يمثلون أول ظهور لفلسفة اجتماعية بروليتارية. والغرض من الفصل الحالى تفحص هذين الطرازين من الراديكالية فى أوائل عهدها.

أنصار المساواة

سارت حركة الدعوة إلى المساواة مجراها خلال فترة زمنية محدودة نوعًا وارتبطت بمهظر معين من الحروب الأهلية ساعد على تحديد أغراضها كحزب. كان نجاح حملة كرومويل ضد شارل قد خلق بنهاية عام ١٦٤٦ مثلثا سياسيًا تعين أن تخرج منه تسوية للثورة. فالملك الذى هزم ولكن لم يتحطم، كان ما يزال فى وسعن أن يمل فى أن يبث الشقاق فى الشيع المتعددة التى يتكون منها أعداؤه. والبرلمان ـ وقد أفزعه قليلا النجاح الذى أحرزه وتردد بشأن ما يفعله بسيادته التى ظفر بها حديثًا ـ كان تحت زعامة أكثر إهتمامًا بإقامة النظام المشيخى منها بتنفيذ أى مشروع معين للإصلاح السياسى. وأخيرًا. وهو الأهم، فجيش كرومويل الذى أحرز النصر لم تكن لديه نية السماح للملك أو المشيخيين أن يقتطفوا الثمار. وفى لعبة الدبلوماسية المتقلبة وهى اللعبة التى جاءت فى أعقاب ذلك، لعب شارل من أجل نشوب حرب أهلية جديدة، ولعب البرلمان ليتخلص من الجيش وليكون حرًا فى تصرفه. ولم يكن فى وسع الجيش وهو الوحيد الذى يملك أية قوة حقيقية، أن يضع حدًا للاضطراب فى أية لحظة كما فعل بعد ذلك بثلاث سنوات، ولكن الزعيمين كرومويل وزوج ابنته إيرتون، كانا يستشعران نفورًا مخلصًا من الدكتاتورية العسكرية وساورهما شك عميق بشأن أفضل الطرق لإضفاء شكل دستورى على الثورة. ولقد كانا من التردد بحيث عرضا نفسيهما فى عام ١٦٤٧ لخطر وقوع تمرد فى الجيش، أما عامة الجند وكانوا على بينة من أن الملك أو البرلمان لا يمكن الثقة بهما، فقد تملكهم الخوف من أن يبيع كرومويل أيضًا بثمن بخس الإصلاحات التى كانوا يأملونها من الثورة. فى ظل هذه الظروف ظهر أنصار المساواة، أولا كحزب راديكالى فى صفوف الجنود العاديين، الساخطين على خطة الإصلاح الحذرة والمحافظة التى أعلنها ضباطهم. والمدافعين عن برنامجهم المتطرف الذى يتضمن النتائج التى يتعين أن تحققها الثورة.

وبصورة تلقائية تمامًا ظهرت إلى الوجود لجان، فى فوق الجيش، تشبه بشكل غريب المجالس (السوفييتات) التى ظهرت فى الجيش الروسى عام ١٩١٧ وطالبت هذه اللجان بنصيب فى رسم السياسات التى يجب انتاجها. ومن حسن الحظ أنه جرى الاحتفاظ ببيان يسجل كلمة فكلمة المناقشات التى دارت بعد ذلك فى مجلس الجيش بين ممثلى الضباط بقيادة كروموبل وإيرتون، وممثلى الفرق الذين كانوا يحظون عيلى ما يظهر بالعطف والتأييد من جانب عدد قليل جدًا من كبار الضباط[٢]. وقبل وبعد هذه الواقعة فى الجيش ظهر عدد من الكراسات كتبها بوجه خاص زعماء حزب المساواة، جون ليلبيرن ورتشارد أوفرتن، توضح كلا من أهدافهم العملية والفلسفة السياسية التى يعملون على أساسها[٣].

وكانت المساجلات التى دارت فى مجلس الجيش مثيرة للاهتمام وجلية بصورة غريبة لأنها تعيد إلى الحياة محادثات فعلية انتهت منذ ثلاثة قرون تقريبًا. إنها تسمح بلمحة نلقى على عقول مجموعة من إنجليز فى مركز وضيع من صغار التجار وأرباب الحرف والفلاحين الذين تكن منهم الجنود العاديون فى جيش كروموبل. وهى تبين ما حسب هؤلاء أنهم يحاربون من أجله، والصدام الحتمى بين أفكارهم وأفكار الطبقات الموسرة التى يمثلها ضباطهم. كان خطر تمرد خطير حقيقيًا. وفى نوفمبر من عام ١٦٤٧ تحرك كروموبل بسرعة وعنف لإعادة النظام وسرعان ما صمم بعد ذلك وعلى مسئوليته على ألا يجرى مفاوضات أخرى مع شارل. وكان لهذا القرار أثر بعيد فى استعادة ثقة المجموعة الرئيسية بالجيش. وفى الشطر الأخير من عام ١٦٤٨ عاد أنصار المساواة إلى الظهور كحزب مدنى ولكن أهميتهم انتهت عندما التزم الضباط بصفة قاطعة بسياسة قمع فى النصف الأولى من عام ١٦٤٩.

كان جون ليلبيرن زعيم أنصار المساواة الرئيسى، النموذج الكامل لمثير الفتن الراديكالى. وإذ لم يتوقف فى الدفاع عن «حقوقه» وفى الهجوم على المساوئ،

اشتبك فى مرحلة أو أخرى من حياته العملية، فى صراع مع كل فرع من فروع الحكم: مجلس اللوردات، مجلس العموم، مجلس الدولة، وضباط الجيش. كان أمينًا ولا يهاب أحدًا، ولكنه كان أيضًا نزاعًا إلى العراك والشك؛ ففى مرتين خلال حياته، فى عام ١٦٤٩، ١٦٥٣ كان بطل محاكمة سياسية مثيرة ظفر فيها بالبراءة بأن استثار العطف الشعبى من فوق رأس المحكمة. كان تأثير ليلبيرن راجعًا بصفة خاصة إلى قدرته على إبراز نفسه كرمز للحريات الشعبية: «حيث دار الجدل بين الآخرين حول حق كل من الملك والبرلمان، تحدث هو دائمًا عن حقوق الشعب». كحزب لابد أن كان أنصار المساواة مجموعة صغيرة نسبيًا مستمدة من ذلك الفريق من الطبقات الفقيرة الذى كان تفكيره ذا اتجاه سياسى أكثر من سواه. ولم تجتذب مشروعاتهم الأعين من ملاك الأراضى، ولا مواطنى لندن من أهل الثراء. أجل، لقد أخفقوا فى كل الجوانب. أولاً فى السيطرة على جمهور الجيش بعد استعادة الثقة فى الضباط، وثانيًا فى حمل الضباط على تأييد إصلاحاتهم المتطرفة، وثالثًا فى أن يكون لهم وزن كاف فى أى مكان بحيث يؤثرون فى البرلمان. إن أنصار المساواة يثيرون الاهتمام لا بسبب أى شىء استطاعوا عمله ولكن لأن أفكارهم استبقت من نواح كثيرة كلا من أيديولوجية وبرنامج الراديكالية الديموقراطية التى ظهرت فيما بعد.

حق الوراثة للرجل الإنجليزى

الواضح أن اسم «الداعى إلى التسوية» أى نصير المساواة، كان كنية قصة بها أن تعنى أن الحزب كان يسعى إلى القضاء على الفوارق فى المركز الاجتماعى والمرتبة السياسية بل والملكية، وجعل الناس جميعًا على قدم المساواة. ولقد فسر عدو لهم حجتهم على النحو التالى:

وإذ رأوا أن جميع الناس هم بالطبيعة أبناء آدم، ومنه استمدوا شرعًا ملكية وحقوقًا وحرية طبيعية، لذلك فإن إنجلترا وجميع الشعوب الأخرى، وجمع

الأفراد بصفتهم الشخصية فى كل شعب، وبرغم اختلاف القوانين والحكومات، والمراتب والدرجات، يجب أن يكونوا أحرارًا على السواء، وأن يمنحوا حرياتهم الطبيعية، وينعموا بحقوق البشر وامتيازاتهم الطبيعية التى هم الورثة لها، وبهذا فالعامة بحكم ما لهم من حق، متساوون مع السادة. ذلك أن جميع الناس بحكم مولدهم الطبيعى قد ولدوا متساوين ومتشابهين، لهم نفس الملكية والحرية والتحرر، ولما كان الرب قد دفع بنا على يد الطبيعة إلى هذا العالم، ولكل واحد منا حرية وملكية طبيعية بالفطرة، فإن علينا أن نعيش هكذا متساوين ومتشابهين فى التمتع بالحق الموروث والامتياز(٤).

كان صاحب هذا الوصف متحيزًا بصورة أكسبته سمعة سيئة. فليس فى أقوال أنصار المساواة أقل دليل على أن «الملكية» المتشابهة التى أرادوها كانت تتضمن التسوية فى الملكية أو فى المميزات الاجتماعية. كانوا يعترضون على الامتياز السياسى من جانب النبلاء، وعلى المزية الاقتصادية عن طريق الاحتكارات فى التجارة أو الاحتكار المهنى الذى نعم به المحامون. ويبدو أن الاعتراض كان موجهًا فقط لا غير إلى الامتياز الذى يسانده القانون وليس إلى تفاوت اجتماعى أو اقتصادى بصفته هذه. إن المناقشات التى أوردتها «وثائق كلارك» مليئة باحتجاجات واضح أنها مخلصة، بأن المقصود لم يكن شن الهجوم على الملكية. فالمساواة التى كانوا يسعون وراءها مساواة أمام القانون ومساواة فى الحقوق السياسية وخاصة بالنسبة إلى أصحاب الملكيات الصغيرة. أجل، يبدو أن أنصار المساواة فهموا بوضوح جدير بالاعتبار وجهة نظر الليبرالية الديموقراطية الراديكالية، التى هى فى فلسفتها فردية النزعة بدلا من أن تكون اشتراكية، وسياسية بدلا من اقتصادية فى أهدافها.

ويبدو أن أساس هذه النزعة الفردية اعتقاد عقلى بأن حقوق البشر الأساسية واضحة بذاتها. فبالنسبة إلى الوقت الذى ظهر فيه أنصار المساواة وصلتهم الواضحة بالنزعة الاستقلالية، كانت الحجج الواردة فى «وثائق كلارك» وفى

الكراسات، قليلة الاعتماد بصورة تدعو إلى الدهشة، على الاعتبارات الدينية أو الاستشهاد بالسند المستمد من الكتاب المقدس. والواقع اعترض خصومهم أحيانًا قائلين إن أنصار المساواة كانوا قليلى الاحترام جدًا للوحى فى الدين أو للعرف فى القانون والحكم ولكنهم أرادوا أن يقيسوا كلا الأمرين بما هو طبيعى ومعقول.

وبمثل ما يفعلون فى مسائل الدين والضمير يهربون من الكتاب المقدس وما يكشف عنه من حقائق خارج نطاق الطبيعة، فيقولون إن الإنسان لا يسأل عن مخالفتها وإنما يسأل فقط عن الأخطاء ضد نور الطبيعة والعقل السليم، كذلك يفعلون الشىء نفسه فى الحكم المدنى وأمور هذه الحياة، فلا يتقيدون بقوانين الممالك ودساتيرها، وتحكمهم قواعد تتمشى مع الطبيعة والعقل السليم(٥).

ربما تؤيد الاتهام جمل كثيرة تقتبس من كراسات ليلبيرن والمتأخرة منها بوجه خاص؛ فقد أكد فى عام ١٦٤٦ أن الناس لمجرد كونهم أطفال آدم هم «بحكم الطبيعة مساوون ومتشابهون جميعًا من حيث القوة والكرامة والسلطة والجلالة» ونتيجة لهذا لا تمارس كل السلطة المدنية «إلا بتقريرها أو منحها، أى بالاتفاق والرضا والمتبادل... ، لخير كل فرد رفاهيته» وبعبارة موجزة تستمد الحكومات سلطاتها العادلة من رضا المحكومين، بمعنى الرضا من جانب كل مواطن. ولقد قدم أحد ممثلى الفرق فى الاجتماع مع الضباط واحدًا من أجمل التأكيدات لهذا المبدأ:

وفى الحقيقة أظن أن لأفقر شخص فى إنجلترا أن يحيا الحياة التى يحياها أكبر شخص، وعلى ذلك حقًا أحسب من الواضح أنه ينبغى لكل رجل يريد أن يعيش فى ظل حكومة أن يضع نفسه أولا وبرضاه فى كنف تلك الحكومة، وأظن أن أفقر رجل فى إنجلترا غير ملزم على الإطلاق، وبالمعنى الدقيق، بالحكومة التى لم يكن له صوت فى الخضوع لها(٦).

يجب التسليم بأن من المحتمل أن تكون حجة أنصار المساواة مضطربة قليلاً من ناحية «حق الموروث» الذى طالبوا به. فقد يتكون من حريات الإنجليز

التقليدية المتضمنة فى القانون العام أو «العهد الأعظم»، أو قد يكون هو حقوق الإنسان الكلية العامة. وعلى غرار أى مهيج خبير، كان ليلبيرن يلجأ إلى كل ما يدعم قضيته فى ظل الظروف القائمة ـ مجلس العموم ضد مجلس اللوردات، «العهد الأعظم» ضد القانون العام، والعقل ضد هذه جميعًا. فما دامت تفيد سابقة أو يفيد حق تقليدى، لم تكن ثمة حاجة إلى الدخول فى التجريدات. ولكن عمومًا كان من المستحيل تمامًا على حزب يدعو إلى إصلاح المتطرف أن يستند إلى العرف. فقد لاحظ وليم والوين فى عام ١٦٤٥:

ليس «العهد العظيم» (يجب أن تلاحظ) إلا جزءًا من حقوق الشعب وحرياته، فهو ليس أكثر مما أنتزعته أسلافنا بالكثير من المجاهدة والكفاح وبإراقة دمائهم، من مخالب أولئك الملوك الذين قهروا الشعب بالقوة وغيروا القوانين فى حالة عبودية عن طريق القهر[٧].

وفى عام ١٦٤٦ دعا ريتشارد أوفرتن «العهد الأعظم» شيئًا حقيرًا، وأخرج الحجة تمامًا من مجال العرف.

لقد وقع الاختيار عليك (البرلمان) لتحقق خلاصنا ولنهبنا الحرية الطبيعية والعادلة التى تتفق مع العقل والعدل المشترك، إذ رغم كل ما كان عليه أسلافنا أو كل ما عملوه أو عانوه، أو أرغموا على الإذعان له، فنحن رجال العصر الحاضر ويجب أن نتحرر تمامًا من كل أنواع الابتزاز والمضايقة أو وكانت التفرقة بين الحق الاعتيادى والطبيعى مثار النزاع بين إيرتون وممثلى الفرق. ولقد أثار عقل إيرتون القانونى ما اتسم به الادعاء من افتقار إلى التحديد:

إذا لجأتم إلى قانون الطبيعة فقط، فلن يكون لكم بحكم قانون الطبيعة حق فى هذا البلد أو فى أى شىء آخر يزيد عما لى من حق[٩].

إن ما يجعل من حق ملكًا فى هو «القانون فى الحقيقة ومن الناحية المدنية». كان نصير المساواة يحاج بأن القانون الظالم ليس قانونًا على الإطلاق.

والمظهر المثير للاهتمام والذى يميز فلسفة أنصار المساواة الشكل الجديد الذى أضفته على الأفكار القديمة عن الحق الطبيعى والرضا. فقد فسروا قانون الطبيعة على أنه يمنح البشر حقوقًا فطرية لا يمكن نقلها منهم، ولا تود المؤسسات والسياسية إلا لحمايتها، وفسروا الرضا بأنه عمل فردى من حق كل فرد أن يقوم به لنفسه. وأكدوا، بمثل ما أكد هوبز تقريبًا وأن افتقروا إلى وضوحه المنتظم، أن المبرر الوحيد للمجتمع تحقيق المزايا الفردية. لو أنهم طوروا فكرة العقد المتضمنة فى فكرتهم عن الرضا، لكانت شبيهة بصورة واضحة، شأنها شأن فكرة هوبز، بعقد اجتماعى يستمد المجموعة الاجتماعية من أفراد يتحدون من أجل تحقيق منافع متبادلة، وليست شبيهة بالشكل القديم من العقد بين الملك والجماعة. فمن الفرد وحقوقه يتكون الأساس الذى يقوم عليه البنيان الاجتماعى كله. وكما فى الفلسفة الاجتماعية المميزة الليبرالية الراديكالية، يكمن المبرر الوحيد للتقييد فى حقيقة أن التقييد نفسه يسهم فى الحرية الفردية.

الإصلاح المعتدل والراديكالى

كانت خطة الإصلاح السياسى التى تبناها أنصار المساواة تتفق اتفاقًا غريبًا مع مبادىء فلسفتهم السياسية. فقد كانوا يشكلون كما قيل، الجناح اليسارى من الثوريين فى جيش كرومويل، وأحسنت تحديد مركزهم الاختلافات بينهم وبين الخطط الأقرب إلى الروح المحافظة والتى وضعها الضباط. فى عام ١٦٤٧ كانت الثورة حقيقة واقعة وكان واضحًا أن من الضرورى الوصول إلى تسوية دستورية. وكان هناك اتفاق أساسى بين المعتدلين والراديكاليين (المتطرفين) حول نقاط كثيرة، أو كان الخلاف متعلقًا بالتفاصيل أكثر منه بالمبدأ. كان كلا الجانبين يرغب فى إزالة أسوأ المساوئ إلى سبق أن سببت الحرب بين الملك والبرلمان. وكان الاختلاف الجوهرى يكمن فى حقيقة أن الضباط كمجموعة، خرجوا من صفوف الأعيان من ملاك الأرض وأرادوا تسوية تترك السلطة السياسية فى

أيدى تلك الطبقة بوجه خاص، وإن كان من الإنصاف فقط القول بإن مشروعهم تضمن إصلاحات ديموقراطية كثيرة لم تتحقق فى إنجلترا فى القرن التاسع عشر. ومن جهة أخرى كان أنصار المساواة وجنود الفرق من ذوى الملكيات الصغيرة وهم الطبقة التى كان أكبر الاحتمال أن تصاب بالخراب بفعل الحرب، وعلى ذلك أرادوا تسوية تفرق بصورة كاملة بقدر الإمكان بين الحقوق السياسية والحوق الملكية. ونتيجة لهذا وقف الضباط برياسة كرومويل وإيرتون، إلى جانب تسوية تحدث أقل قدر ممكن من التغييرات فى الدستور التاريخى، بما يتفق مع إنقاذ ثمار الحدب كما فهموها، وأراد أنصار المساواة انتهاز الفرصة لإجراء تغييرات حاسمة موجهة نحو ما اعتبروه ترتيبًا عادلاً ومعقولاً، دون احترام كثير للتقاليد.

تعلمون أن قوانين هذا الشعب لا تليق بشعب حر، وتستحق أن تكون من أولها إلى آخرها موضع البحث والحوار الجاد وجعلها تتمشى مع العدل العام والعقل السليم اللذين ينبغى أن يكونا شكل كل حكم وحياته[١٠].

كان واضحًا فى الاجتماعات التى عقدت بين الضباط وممثلى الفرق، أن كرومويل أذهلته ضخامة وجدة التغيرات المقترحة. فعلى غرار الكثيرين من الثوريين الناجحين كان فى قرارة نفسه محافظًا، وعلاوة على هذا كان يعرف خيرًا من أنصار المساواة، كيف كان من الأمور غير العملية فى ظل الظروف القائمة، محاولة تطبيق مذهب يتكون من مبادئ مجردة.

وقبل بدء الهياج فى صفوف الجنود، أعد مجلس الضباط وثيقة تدعى «رءوس المقترحات»[١١] وتتضمن معالم سلسلة من القوانين اقترح أن ينفذ بها البرلمان التغييرات التى أحدثها الثورة. وكان «اتفاق الشعب» الذى وضعه الجنود وجاء به ممثلوا الفرق إلى مجلس الجيش، اقتراحًا مضادًا يرسم معالم شكل الحكم الذى أراده أنصار المساواة. واتفقت كلتا المجموعتين على وجوب ضمان حدية البرلمان، وتأييد الاجتماعات المتكررة، وإعادة توزيع المقاعد لتحقيق مزيد من المساواة فى

التمثيل. فضلا عن هذا اتفقت كلتاهما على أن تكون للبرلمان الرقابة على الموظفين التنفيذيين بما فيهم قواد الجيش والبحرية، وأن قنع الضباط بأن يجعلوا هذا ترتيبًا مؤقتًا لمدة عشر سنوات فى حين جعله أنصار المساواة جزءًا دائمًا من دستورهم. واتفق كلا الجانبين على سياسة من التسامح الدينى إلا بالنسبة إلى الكاثوليك، وأرادوا إزالة مساوئ محددة فى تطبيق القانون. وبقبول هذه التغييرات كان الضباط على استعداد لإعادة حقوق الملك وحريته الشخصية، وإن لم يكن هذا نقطة رئيسية بالنسبة إليهم وعدلوا عنه بعد ذلك بوقت قليل. كان بعض أنصار المساواة على الأقل جمهوريين بصفة قاطعة واعتقدوا «أن الملكية أصل كل أنواع العسف»[١٢] ولكن يبدو أن إلغاءها لم يكن نقطة رئيسية فى برنامج الحزب. كان النظام الجمهورى وسيلة بدلا من غاية، فى مشروعهم للحكم.

على أن وراء هذا القدر الكبير نوعًا من الاتفاق على الوسائل، اختلافًا جذريًا فى الفلسفة السياسية. كان أنصار المساواة يريدون استقلال البرلمان لا بسبب حرياته التقليدية ولكن لأنه كان ممثل الشعب. لم يكن ثمة شك فى أذهانهم فى أن الشعب وليس البرلمان هو صاحب السيادة، وأن البرلمان يملك سلطة مفوضة بحتة. وتمشيًا مع الفردية الواضحة التى تميزت بها نظريتهم فى الحقوق الطبيعية، تصوروا أيضًا أن البرلمان يمثل البشر الفعلين الذين يتكون منهم الشعب ولا يمثل الشركات والمصالح الراسخة وحقوق الملكية أو المركز. هذان المظهران من فلسفتهم السياسية ـ سلطاة البرلمان المفوضة وحق كل إنسان فى الموافقة على القانون عن طريق ممثليه ـ هما الأسس التى عليه أقاموا الأجزاء الرئيسية من برنامجهم الراديكالى.

ومن ثم فبينما أزاد أنصار المساواة والضباط مساواة التمثيل فى البرلمان كانت لم أفكار مختلفة اختلافًا أساسيًا عما تعنيه المساواة. فاقترح الضباط إعادة توزيع المقاعد على أساس نسبة الضرائب التى تدفعها الدوائر الانتخابية بينما

أراد أنصار المساواة أن تكون المساواة حسب عدد السكان. وكانت فكرة المحافظة بدرجة أكبر والتى هى بالتأكيد أقرب إلى الفكرة التاريخية عن البرلمان، تنظر إلى تلك الهيئة على أنها تمثل مصالح هى ملكية الأرض أو العضوية فى شركة يسمح فيها بالاتجار، وقرار إيرتون هذه الفكرة بوضوح كبير، فقال إنه ليس للرجل حق فى التصويت إلا إذا كانت له «مصلحة ثابتة دائمة فى هذه المملكة»، وهى مصلحة لا يمكن بطبيعتها القضاء عليها وتكون جزءًا دائمًا من البنيان الاقتصادى والسياسى[١٢] وكانت المساواة فى التمثيل تعنى أنه حتى لأقل أمثال هذه المصالح صوت فى اختيار الممثلين، ولم تكن تعنى أن كل رجب يجب أن يكون له صوت. وأجاب نصير المساواة على هذا بأن الرجل وليس المصلحة، هو الذى يخضع للقانون ومن ثم فالذى يجب تمثيله هو الرجل لا الملكية. وأنكر فى حزم أية رغبة فى التدخل فى حقوق الملكية التى اعتبرها متضمنة فى حقوق الإنسان الطبيعية، ولكنه أجرى تفرقة دقيقة بين الملكية وتملك الحقوق السياسية. فالحقوق السياسية ليست ملكية، وحتى الإنسان الفقير له «حقه الموروث» الذى تلتزم الدولة بحمايته بما لا يقل عن حمايتها ملكية الأغنياء.

ومن ثم فإن أنصار المساواة دافعوا من الناحية النظرية عن منح الذكور حق التصويت، ربما باستثناء المعدمين، أو كوسيلة عملية تعبر عن أدنى حد ممكن من مؤهلات التصويت على أساس الملكية، فى حين كانت نظرية إيرتون تعنى من الناحية التطبيقية، قصر الاقتراع على ملاك الأراضى. لا شك أن الضباط اعتقدوا أن الاقتراع العام يعرض الملكية للخطر وتنتج عنه فوضى صرف. وكما قال إيرتون، إذا كان لإنسان حق فى التصويت لمجرد أنه يتنفس لجاز أن يكون له حق طبيعى حتى ضد الحقوق القانونية عن الملكية. ليس الحق الطبيعى حقًا على الإطلاق ما دامت الحقوق السياسية وحقوق الملكية تنشأ من القانون. ولكن أجاب أنصار المساواة بأن ما يفرضه القانون هو ما يحتاج إلى تفسير وتبرير. فإذا لم يوضع القانون برضا الناس، وإذا لم يمثل الإنسان فى الهيئة التى تضع القانون، فكيف يمكن عدلا إرغامه على طاعته؟ وكيف يجرى تمثيل إنسان إذا لم يكن له

صوت فى اختيار ممثليه؟ كلتا وجهتى النظر كانت موضع المعارضة بوضوح جدير بالاعتبار، فمن وجهة النظرية التى تذهب إلى أن المجتمع هو تنظيم من مصالح دائمة وبخاصة مصلحة ملاك الأرض، ومن جهة أخرى التصور الجديدة للشعب على أنه مجموعة من أفراد أحرار يتعاونون بسبب الدوافع المنبثقة من المصلحة الذاتية، ويضع قانونه لصالح الحرية الفردية.

القيد على الهيئة التشريعية

من وجهة نظر الداعية إلى المساواة لم تكن دعوى البرلمان بشأن السلطة السيادية بأفضل من دعوى الملك. فعلى غرار الملك يملك البرلمان سلطة مفوضة وحسب، وتعادل أهمية حماية الحقوق الفردية ضد هيئة تشريعية، حماية هذه الحقوق ضد هيئة تنفيذية. وكان السجل الذى أعده الزعماء المشيخيون للبرلمان الطويل محسوبًا بقصد إقناع مجموعة من المستقلين بأن كبح هيئة تشريعية ذات سيادة ليس مسألة أكاديمية. ونتيجة لهذا أراد أنصار المساواة وسيلة دستورية تحمى حقوق الفرد الأساسية حتى ضد الذين يمثلونه. وكان المشروع الذى أعد هو فى جوهره مشروع دستور مكتوب يرفق به قانونه للحقوق الأساسية. وفى اعتراف «اتفاق الشعب» بتفوق البرلمان على فروع الحكم الأخرى قرر فى صراحة قاعدة أن للمواطنين حقوقًا معينة لا ينبغى أن يمسها حتى البرلمان، وحاول أن يعدد بعضًا منها. يجب ألا ينكر البرلمان الديون، أو أن يقرر استثناءات قسرية من تطبيق القانون، أو أن يحطم حقوق الملكية والحرية الشخصية. ويجب بصفة خاصة ألا ينتزع أو يعدل أيًا من الحقوق المقررة فى الوثيقة ذاتها. وبعدارة موجزة يراد أن يكون «الاتفاق» قانونًا دستوريًا لا يقبل التغيير، أى وسيلة اتخذت بالفعل فى وثيقة الحكم التى أقامت «نظام الحماية» فى عام ١٦٥٣. ولقد حاول أنصار المساواة فى عام ١٦٤٨ أن يحصلوا على ما يدعى فى الولايات المتحدة مؤتمرًا دستوريًا أى هيئة تمثيلية خاصة «ليس لها أن تمارس أية سلطة تشريعية وإنما ترسم فقط الأساس الذى يقوم عليه الحكم العادل». وهكذا أريد من «الاتفاق»

الذى وضع أن يكون نوعًا من عقد اجتماعى يعلو فوق القانون، ويعين حدود سلطة البرلمان التشريعية، وكان يراد أن يوقع ويوافق عليه الناخبون والمرشحون فى كل انتخاب. وعلى غرار العدد الكثير من الدساتير التى خططت فيما بعد لحماية الإنسان التى لا تنفض. راح «اتفاق الشعب» يضفى طابع الشرعية على المقاومة فى حالة ما إذا تخطى البرلمان الحدود التى رسمها «الاتفاق» نفسه.

كان أنصار المساواة أقرب من أية جماعة أخرى فى إنجلترا الثورية، إلى الفلسفة السياسية التى أصبحت تمثل فيما بعد الديموقراطية الراديكالية فعندهم ظهرت نظرية القانون الطبيعى القديمة فى صورة جديدة. حق كل إنسان بالفطرة فى حد أدنى من الامتياز السياسى، مذهب الرضا عن طريق المشاركة فى اختيار الممثلين، تبرير القانون والحكم باعتبار أنهما يحميان الحقوق الفردية، تقييد كل فرع من الحكم فى ظل سلطة الشعب المطلقة وعن قائمة مكتوبة من حقوق لا يمكن نقلها. إن وجود مجموعة كهذه من الأفكار فى إنجلترا فى منتصف القرن السابع عشر، أمر مثير للاهتمام بشكل مزدوج بسبب إخفاق مشروعاتهم الدستورية الكامل فى ذلك البلد بالقياس إلى استمرارها وتحقيقها فى أمريكا. كانت وثيقة الحكم فى عام ١٦٥٣ أول وآخر محاولة فى إنجلترا لتقيد سلطان البرلمان التشريعية عن طريق دستور مكتوب، وكانت نتيجة الثورة فض مسألة التفوق القانونى للبرلمان. أصبح الدستور المكتوب بما فرضه من قيود على الهيئات التشريعية، الأسلوب العام فى أمريكا. وليس من الصعب تفسير الاختلاف. فبعد إعادة الملكية فى عام ١٦٦٠ كان تبادل الأفكار السياسية بنى إنجلترا وأمريكا محدودًا إلى حد كبير بالقياس إلى ما كان عليه من قبل. ونتيجة لهذا فأن الفكرة الجديدة عن سيادة البرلمان لم تنتشر أبدًا بين الإنجليز فى أمريكا، على حسين استمر الاعتقاد القديم فى قانون أساسى وتطور فى ظل ظروف مواتية، وفق خطوط شبيهة بالتى اقترحها أنصار المساواة. ليس معنى هذا أن نقول إن برنامج أنصار المساواة كان موضع المحاكاة. فللأفكار الدستورية فى كل من إنجلترا وأمريكا أصل مشترك، وكانت الأحوال القائمة فى أمريكا تسمح ببذل مجهود أكثر تطرفًا وبشكل مباشر، على إخراجها إلى حيز التنفيذ.

الحفارون

كانت الكراسات التى أصدرها أنصار المساواة تفصح فى بلاغة عن الضائعة التى سببتها الحروب الأهلية لصغار الفلاحين والتجار وأرباب الحدف فى ذلك الفريق من الطبقة الوسطى الإنجليزية والأقل ثراء. لقد سار أغلب هؤلاء الناس تحت قيادة الأعيان الأكثر ثراء أو تطلعوا من أجل الحصول على المساعدة، إلى مساواة سياسة أكثر راديكالية وإزالة الفوارق القانونية من قبيل الاحتكار. ولكن أشخاصًا قلائل جدًا تصوروا الثورة السياسية فرصة لتحقيق المساواة الاقتصادية ورفع عبء الفقر عن كاهل الجماهير(١٤). إن اسم «آنصار المساواة الحقيقيون» والذى وصف به هؤلاء الشيوعيون أنفسهم أحيانًا، يوحى على الفور بأنهم نشأوا كهامش يسارى منا لحدب الراديكالى، وأنهم كانوا على وعى، بصورة غامضة على الأقل بأنهم مختلفون عنهم. وفى الجانب الأخد أنكر ليلبيرن بصورة التأكيد أن له أية علاقة بالشيوعيين. وإذ حينا جانبًا مظاهر الخلط آنذاك، فقد كانت فلسفة الشيوعيين الاجتماعية مختلفة من ناحية المبدأ عن فلسفة أنصار المساواة. كان الأخيرون ديموقراطيين متطرفين ذوى أغراض سياسية بصفة رئيسية، وكان الشيوعيون اشتراكيين طوبائيين ذوى أغراض اقتصادية بصفة خاصة.

وقفز الشيوعيون إلى مجال الشهرة فى عام ١٦٤٩ عندما حاولت مجموعة صغيرة منهم الاستيلاء على أرض مشاع غير محوطة بأسيجة وزراعتها بقصد توزيع المنتج فى الفقراء. وهذا أضفى عليهم الاسم الذى عرفوا به فى القرن السابع عشر، وهو «الحفارون». وسبب هذا الفعل هياجا فى صفوف ملاك الأرض الذين يعنيهم الأمر، ولكن لم تكن له آثار دائمة. ولقد واصل الحفارون الذين لعلهم لم يتجاوزوا بضع عشرات، تجربتهم لمدة عام، ولكنهم تفرقوا فى النهاية بسبب تدخل القانون وبسبب العنف من جانب الدهماء. وكانت النتيجة الوحيدة عددًا قليلاً من الكراسات بقلم جيرارد وينستانلى، أشهرها مشروع لقيام

حكومة شيوعية فى إنجلترا، نشر بعد إخفاق محاولة فلاحة الأرض المشاع. منا من شك أن شيوعية وينستانلى جذورها فى الصوفية الدينية. فقد كانت معتقداته الدينية كثيرة الشبه بمعتقدات الصحابيين Quakers بعد ذلك بسنوات قلائل، ومختلفة تمامًا عن كلفنية معظم المجموعات الراديكالية.

كانت الأرض المشتركة التى تلاقى فوقها نصير المساواة والشيوعى تتمثل فى حقيقة أن كليهما اتخذ مبرره من قانون الطبيعة، وهو ما كان من المؤكد أن يفعله أى راديكالى فى القرن السابع عشر. فنصير المساواة حول قانون الطبيعة إلى مذهب للحقوق الفردية، كان أهمها حتمًا حق الملكية. وفسر الحفار قانون الطبيعة بأنه حق لعامة الشعب فى وسائل العيش وأهمها الأرض، ولا يعطى للفرد سوى حق المشاركة فى إنتاج الأرض المشتركة والعمل المشترك. لقد أعطيت الأرض من قبل الرب الطبيعة لتكون «الكنز المشترك» الذى للجميع الحق فى أن يستمدوا منه مقومات حياتهم.

لا ينبغى لأحد أن يكون سيدًا أو سيد أرض على آخر، ولكن الأرض حرة ليعيش عليها كل ابن وكل بنت من الجنس البشرى[١٥].

وعلى ذلك فحالة الإنسان «الطبيعية» هى حالة الملكية المشتركة، وصور الشيوعى الثورة الإنجليزية على أنها لا تقل عن كونها الفرصة للعودة إلى هذه الحالة المثالية.

ليس فى الوسع إلا تخمين أصول هذا التصور. من الطبيعى أن نشتبه فى وجود اتصال فى أفكار الثورات البروليتارية الغامضة التى سبق أن ولدتها الشدة الاقتصادية من وقت لآخر فى إنجلترا وفى القارة أيضًا، أو بصفة أخص مع ثورة الفلاحين فى ألمانيا وحركة منكرى مذهب التعميد. وعلى أية حال كان المبدأ الذى بدأ منه الشيوعيون الاعتقاد المسيح الواسع الانتشار فى العصور الوسطى فى أن الملكية المشتركة أكمل كطريق للحياة من الملكية الخاصة التى عم الاعتقاد بأنها غير «طبيعية» ولكنها نتيجة خبث البشر. ولقد كان أطرف جزء من فلسفة

الحفارين الطريقة التى قلبوا بها النتائج المستخلصة من هذا الاعتقاد. كان الاستنتاج العادى أن الملكية الخاصة وإن كانت أقل كمالاً من الملكية المشتركة، هى برغم ذلك خير تنازل عملى قدم إلى طبيعة الإنسان التى هوت. واستخلص الحفار أن الملكية الخاصة نفسها هى السبب الرئيسى فى الشر وفى جميع صور العسف والفساد البشريين. فأصل الشر كله هو الطمع والجشع، فالأول ولد الملكية الخاصة، بينما بسبب الآخر كل تسلط إنسان على إنسان، وكل لون من ألوان إراقة الدماء، واستبعاد جماهير الناس الذين هوى بهم نظام الأجر إلى الفقر وأزعموا على أن يعولوا بعملهم نفس القوة التى تستبعدهم. ومن ثم يمكن إزالة معظم الأدواء الاجتماعية ومعظم الرذيلة البشرية عن طريق القضاء على الملكية الخاصة، وبخاصة فى الأرض. ومما يلفت النظر تشابه حجة الحفارين مع مقال روسو عن «أضل التفاوت بين الناس». وكما هو منتظر تنبض كراسات الحفارين بالعداوة ضد كيار الملاك.

أنتم أمثال أدم على الأرض، لباسكم فاخر وبطونكم ممتلئة... ولكن اعلموا أن يوم الحاسب قد بدأ... سوف يكون الفقراء الذين تجورون عليهم هم الذين سيكون على أيديهم خلاص الأرض... إذ شئتم أن تجدوا الرحمة... فانبذوا هذا الجور... هذه السرقة فى شراء الأرض وبيعها وتملك الملاك لها، ودفع الريوع، ووافقوا بملء حريتكم على جعل الأرض كنزًا مشتركًا(١٦).

ولكن التشهير برجال القانون ورجال الدين لم لكن أقل مرارة، لا لأن الأولين يفسدون القانون، أو لأن الأخيرين يعملون اللاهوت، بقدر ما يرجع السبب إلى أن كليهما يمثل الدعامات الرئيسية التى تستند إليها الملكية الخاصة. إن كل التاريخ الإنجليزى منذ «الفتح» يقرأ على ضوء هذا المعنى: أخذ «الفاتح» الأرض من الناس وأعطاها إلى «ضباطه» ومنهم انتقلت إلى الملاك الحاليين. إنجلترا سجن، حيل القانون أبوابه وأسواره، ورجال القانون حراسه. ينبغى إحراق جميع كتب القانون القديمة. وفى الوقت نفسه استأجر «الفاتح» رجال الدين بالعشور كى

«يبشروا به» وكى «يكمموا أفواه الشعب» بأن يعلموه الخنوع والخضوع. والاستدلال ليس بخاف: الآن وقد أخرجت السلطة الملكية بفعل الثورة، وجب أن يخرج معها كل نظام الملكية الخاصة للأرض ذلك أنه إذا لم يسترجع الناس الأرض فإنهم يحرمون ثمار النصر.

ومهما بدت هذه الأقوال نارية، فقد أنكر الحفارون أية نية للتحريض على العنف أو لنزع الأرض من أصحابها بالقوة. ليس فى الوسع معرفة ما كان يمكن أن يفعلوه لو كانوا أكثر عددًا، فنظرًا لأنهم فئة تعد على الاصابع فى أفضل الأحوال، كان التبشير بالعنف أمرًا انتحاريًا. إن ما طالبوا به صراحة هو الحق فى زراعة الأرض المشاع (العامة)، تاركين الأرض المسورة لأصحابها. ليس من سبب يدعو إلى الشك فى إخلاصهم. فعلى غرار معظم الطوبائيين كانوا من أنصار السلام، ولعلهم اعتقدوا أن تفوق أسلوب الحياة الجديد سوف يلقى القبول حتى من جانب ملاك الأرض، وربما اعتمدوا أيضًا على نوع من رقة خفية، إذ برغم عنف عدائهم لرجال الدين كانوا أيضًا شديدى التدين. فقد قالوا: «يسوع المسيح هو رأس الدعاة إلى المساواة». والظاهر أنهم كانوا قومًا بسطاء ظنوا أنه يتعين الأخذ بالمذهب المسيحى فى المحبة الأخوية على النحو الذى كتب به.

«قانون الحرية» لوينستانلى

أخرج جيرارد وينستانلى، وهوالكاتب الوحيد فى صفوف الحفارين، كتابا واحدًا وهو «قانون الحرية» المنشور فى عام ١٦٥٢ والموجه إلى كرومويل، وكان أكثر من كراسة فقد رسم الكتاب بقدر من الدقة، معالم مجتمع طوبائى، كبرنامج لحكم الجمهورية (الكومنولث)، طبقًا لقاعدة العدل. الفكرة الأساسية وراء جمهورية وينستانلى أن الفقر أصل العبودية كلها: «خير للإنسان أن يكون بغير جسد من أن يكون بغير غذاء». وتعنى الحرية أن يكون للجميع على قدم المساواة

حق استخدام الأرض والتمتع بثمارها. فى الطبيعة البشرية اتجاهان متعارضان: الرغبة فى البقاء المشترك وهى أصل الأسرة وكل السلام والعدل، والرغبة فى المحافظة على الذات - وهى أصل الطمع والطغيان. ويتفق مع الأولى جمهورية تجرى فيها حماية الفقراء على قدم المساواة مع الأقوياء. ويتفق مع الثانية الحكم الملكى وقانون الفاتح. والفارق الجوهرى هو أن الحكم الملكى يحكم عن طرق «فن الغش فى الشراء والبيع»، إنه حكم قاطع الطرق الذى سرق الأرض من أخيه الأصغر. ومن ثم فجوهر الإصلاح تحريم الشراء والبيع خاصة فى الأرض. لا يمكن أن تكون هناك مساواة تقل عن المساواة فى الطيبات؛ لأن الثروة تعطى القوة والقوة معناها الجور. وفضلا عن هذا لا يمكن اكتساب الثروة بالطريق المستقيم. فما من أحد يكسب الثروة بمجهوده، ولكنه لا يكسبها إلا بالاستيلاء على نصيب مما ينتجه الذين يساعدونه.

وبناء على ذلك تتطلب الحرية أن تكون ملكية الأرض على المشاع. وينبغى وضع إنتاج الأرض فى مخزن مشترك يأخذ منه الجميع حسب حاجاتهم. ويجب إرغام جميع الأشخاص الأقوياء الأجسام على أداء عمل إنتاجى. على الأقل حتى يبلغوا سن الأربعين. ومن رأى وينستانلى عدم المساس بالأسرة بما لها من تأثيرات شخصية وبيوت خاصة، وحتى تتسنى إدامة الجمهورية أعد نظامًا متقنًا من الموظفين المسئولين ومجموعة صارمة من القوانين يجرى الإبقاء على بساطتها دون تفسيرها. وكوسائل سياسية اعتمد بصفة خاصة على الاقتراع العام وقصر مدة تولى المنصب على سنة واحدة. ولا يقل طرافة عن هذا مشروعه بشأن تحويل الكنيسة القومية إلى مؤسسة للتربية الشعبية. والظاهر أن لعنصر ما وراء الطبيعة دورًا يسيرًا فى فكرته عن الدين. فرجال الدين الذين «يلقون العظات» فى الوقت الحاضر «لإرضاء العقول المريضة للشعوب الجاهلة، وللمحافظة على ثرواتهم وعلى الاحترام الذى يلقونه بين شعب سحروه وخدعوه وسلبوه عقله»، هؤلاء سوف يصبحون مدرسين يعلمون فى كل يوم سابع الشئون العامة والتاريخ والفنون والعلوم. «معرفة أسرار الطبيعة هى معرفة أفعال الرب»،

ما يقال له فى العادة الألوهية هو «مذهب روح ضعيفة ومريضة» «هذا المذهب الروحى الذى يقوم على التكهن خدعة». وليس التدرب على الصناعات والحرف النافعة بأقل جزء من التربية أهمية.

بينما يحدق الناس فى السماء، يتصورون سعادة أو يخشون جحيما بعد موتهم، تغشى أبصارهم فلا يرون حقوقهم الفطرية الموروثة[١٧].

وقفت شيوعية وينستانلى وحيدة تماما فى فلسفة القرن السابع عشر السياسية. كانت تتحدث بصوت الطوبائية البروليتارية الصادق. معبرة عن أول إثارة لتطلع الجماهير الصامتة السياسى، وجاعلة من رفاهية الإنسان العادى الهدف الذى يتوخاه مجتمع عادل. ورغم أنها طوبائية فى أغراضها، كانت تستند إلى بصر واضح باعتماد الحرية السياسية والمساواة المحتومة على السيطرة على الأسباب الاقتصادية. لا يمكن أن يوجد إلا عند «هارنجتون» فى القرن السابع عشر، فكرة أشد تحديدًا عن اعتماد السياسة على توزيع الثروة. وليس فى مكان آخر إدراك أوضح لعدم اتفاق الاستغلال الاقتصادية مع المثل الديموقراطية.. لقد نشأت شيوعية وينستانلى مباشرة من تجربته الدينية، ولكن دينه كان خاليًا من الدجماتية والإكليروسية بحيث غالبًا ما كان فكره السياسى والاجتماعى زمنيًا تمامًا. وعلم الأخلاق الذى طابع به، وعلى عكس المرتبط بالكلفنية، جعلا لمحبة الأخوية بدلاً من الاكتفاء الذاتى الفردى، مبدأ الديموقراطية الرئيسى.

هوامش الفصل الرابع والعشرون:

(١) مجموعة الرسائل التى أخرجها الكتبى «جورج تومسون» فيما بين اجتماع البرلمان الطويل فى عام ١٦٤٠ وتتويج شارل الثانى فى عام ١٦٦١ (والموجودة الآن فى المتحف البريطانى)، وبرغم أنها ليست كاملة، فإنها تضم أكثر من عشرين ألف عنوان (رسالة). انظر بيان أدب المنشورات هذا فى التعقيب الذى ضمنه وليان هالر المجلد الأول من «رسائل عن الحرية فى الثورة البيوريتانية، ١٦٣٨ - ١٦٤٧»:

Tracts on Liberty in the Puritan revolution, 1638-1647. 3 vols. New York, 1934.

(٢) The Clarke Papers, ed. by C.H. Firth, 4 vols. Camdern Society Publications, 1819-1901. Re-edited by A.S.P. Woodhouse in Puritanism and Liberty, London, 1938.

(٣) Tracts on Liberty in the Puritan Revolvuin, 1638-1647, ed. by William Haller, 3 vols., New York, 1934; The Levller Tracts, 1647-1653, ed. by William Haller and Godfrey Davies, New York, 1944, Leveller Moanifestoes in the Puritan Revolution, ed. by Don M. Wolfe, New York; 1944.

ويتضمن الجزء الثالث من كتاب و ود هاوس (مصدر سابق) مقتطفات كثيرة من الكراسات المعاصرة للثورة وكان يطلق اسم «اتفاق للشعب» على برنامج أنصار المساواة بوصفهم حزبًا. ويضم كتاب ولف (مصدر سابق) أربع روايات تحمل تواريخ مختلفة.

(٤) Thomas Edwards, Gangraena, Part III, p. 17.

يشير إدواردز إلى كتاب Remonstrance (١٦٤٦) لريتشموند أوفرتن، انظر

Tracts on Liberty in the Purifan Revolution, 1638-1647, ed. by W. Haller, Vol. III, p. 351.

(٥) Gangraena, Pt. III, p. 20.

(٦) Clarke Popers, Vol. I, p. 301.

(٧) Englands Lamentable Slaveris, Tracs on Liberty in the Purtion Revolation, 1683-1647, Vol. III p. 313.

(٨) A Rmonstrence, ibid., p. 354.

(٩) Larke Paperts, Vol I, p. 263.

(١٠) Richard Overton's Remonstrance, ibid., p. 365.

(١١) مقتبسة من كتاب و ود هاوس، مصدر سابق، ص ٤٢٢.

(١٢) Overton's Remonstrance, ibid., p. 356.

(١٣) Clarke Papaers, Vol. I, pp. 302 ff.

(١٤) كان إدوارد برنشتاين فى كتابه «الاشتراكية والديموقراطية فى الثورة الإنجليزية الكبرى» (الطبعة

الأولى فى عام ١٨٩٥)، ترجمه هـ. ج. شتتنج إلى الإنجليزية بعنوان «كرومويل والشيوعية»، أول من لفت نظر المؤرخين إلى هذا. وأعيد طبع الرسائل الشيوعية فى «مؤلفات جيرارد وينستانلى» التى أشرف على تحريرها جورج هـ. سباين، إيتاكا، نيويورك ١٩٤١. وأهم المؤلفات تتضمنها «مختارات» التى أشرف على تحريرها ليونارد هاميلتون (لندن، ١٩٤٤) انظر: د. و. بيتيجورسكى Petegorsky فى كتابه «الديموقراطية اليسارية فى الحرب الأهلية الإنجليزية» (لندن، ١٩٤٠).

(١٥) Works, ed. by Sabine, p. 289.

(١٦) The True Levell's Standard Advanced (1649), Works, ed. by Sabine, pp. 264 ff.

(١٧) WORKS, P. 569.

John Wildman, Plotter and Postmaster: A Study of the Engllish Republican Movement in the Seventeenth Century. By Maurice P. Ashley. New York Haven, Conn., 1947.

Cromwell and Communism: Socidism and Demcracy in the Great English Revolution. By Eduard Bernstein. Eng. trans. by H.J. Srenning. London, 1930. (Sozialismus und Demorkratie in der grossen Englischen Revolution).

The Leveller: A History of the Writings of Three Seventeenth-century Social Democrates: John Liburne, Richard Overto, William Walwyn. By Joseph Frank. Cambridge, Mass., 1955.

John Lilburne, the Leveller: A Christian Democrtat. By M.A. Gibb. Lonodn, 1947.

Political Thought in England: From to Halifax. By G.P. Gooch London, 1946.

Fundamental Law in English Constitutional History. By J.W. Gough. Oxford, 1955. Ch. 7.

Tracts om Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647. Ed., with a Commentary, by William Haller. 3 vols. New York, 1934.

The Leveller Tracts, 1647-1653. Ed. by William Haller... and Godfrey Davies. New York, 1944.

Mysticism and Democracy in the English Commonwealth. By Rufus M. Jones. Cambridge, Mass., 1932.

The Development of Relihious Teoleration in England. By W.K. Jordan. 4 vols. Cambridge, Mass., 1932-1940.

Left-wing Democracy in the English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley. By David W. Petegorsky. London, 1940.

The Works of Gerrard Winstanly. Ed. by George H. Sabine. Ithaca, N.Y.., 1941. Introduction.

Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution. ed. by Don M. Wolf. New York, 1944. Introduction.

Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts. With supplementary documents selected and ed. with an introduction by A.S.P. Woodhouse. 2d ed. Chicago, 1951.

الفصل الخامس والعشرون
الجمهوريون: هارنجتون وميلتون وسيدنى

لا يظهر أن مشكلة الحكم الجمهورى مقابل الحكم الملكى لعبت دورًا هامًا فى أية مرحلة من الثورة البوريتانية. كان ضباط جيش كرومويل فى عام ١٦٤٨ على استعداد مع الضمانات المناسبة، لإطلاق سراح الملك وإعادة سلطته إليه بعد فترة يمكن خلالها تحقيق نتائج الثورة. إلا أن هؤلاء الضباط أنفسهم سيقوا بعد أشهر قلائل إلى إعدام الملك، لا بحكم مبادئ جمهورية، ولكن نتيجة الاعتقاد بأن أية تسوية معه لا يمكن أن تكون دائمة. ويبدو أن أنصار المساواة وإن كان بعضهم جمهوريًا عن اقتناع، لم يعتبروا إلغاء الملكية غاية رئيسة. على أنه من الصحيح أن كان هناك قدر صغير من نظرية جمهورية بصفة قاطعة، وإن كانت متنافرة نوعًا فى طبيعتها. ربما لأنها لم تضطر أبدًا إلى تنظيم نفسها حتى تسفر عن نتائج. فقد دافع. جون ميلتون وألجرنون سيدنى عن النظام الجمهورى استنادًا إلى الأساس المجرد؛ وهو أن هذا النظام يتضمنه القانون الطبيعى وسلطة الشعب العليا. وبرغم أن جيمس هارنجتون كان خالق عالم مثالى (يوتوبيا) إلا أنه طرح جانبًا - وبأتم مما فعل أى كاتب آخر - الحجج القانونية المألوفة ودافع عن النظام الجمهورى باعتباره نتيجة مترتبة على التطور الاجتماعى والاقتصادى. وبينما أخطأ هارنجتون فى اعتقاده أن الملكية أصبحت مستحيلة، كان على حق بصدد

انتقال القوة الاقتصادية التى كان على أية حكومة إنجليزية أن تأخذه فى الحسبان.

كان هارنجتون مفكرًا سياسيًا على درجة عادية تمامًا من القدرة والاستقلال، وهو المراقب الوحيد للثورة البيوريتانية الذى كان لديه أى إدراك فلسفى للأسباب الاجتماعية الكامنة وراءها. وبرغم أنه جمهورى عن عقيدة وصريح، كان بحكم مولده وارتبطاته أرستقراطيًا، وصديقًا حميمًا لازم الملك شارل حتى المشنقة. وكان معجبًا بهوبز ودعاه «خير كاتب فى هذا اليوم فى العالم» «ولكن كان فكره السياسى، من حيث المنهج، على النقيض تمامًا من فكر هوبز. إن ما أعجبه فى هوبز اعتقاده فى العلية الكلية (Universal Causation) ومحاولته أن يفهم ينابيع السلوك البشرى بطريقة علمية. ولكن لابد أنه أحس أن هوبز أخفق فى أن يكون جديرًا بالنور الذى كان فى داخله، ذلك أن نظريته فى العقد الاجتماعى نبذت الأسباب فى سبيل قياس قانونى، وأخفقت نظريته فى السلطة ذات السيادة فى تحيل الأسباب الاجتماعية التى وجدها تكسب أية حكومة سلطة حقيقية. وهذا التحليل هو ما اضطلع به هارنجتون، وإذ فعل هذا أثبت أنه فيلسوف سياسى ذو أصالة من الطراز الأول، لا يعادل هوبز فى شمول حجته الجرىء، ولكن يفوقه كثيرًا فى إدراك الحقائق السياسية.

من حيث الشكل ينتمى كتاب «المحيط» لهارنجتون والمنشور فى لندن عام ١٦٥٦[(١)] إلى فئة اليوتوبيات السياسية، فقد وصف حكومة جديدة لكومنولث خيالى يدعى «المحيط». وصورت هذه الحكومة بقدر كبير من التفصيل الخيالى، ولكن الخيالى حقيقة فى فكر هارنجتون يسير نسبيًا. لا يخفى أن «المحيط» كان إنجلترا، وليس ثمة شك أبدًا بصدد ما أشار إليه من أشخاص حقيقيين أو أحداث تاريخية. وكان الكتاب موجهًا إلى أوليفر كرومويل، وقصدبه أن يكن رسالة لذلك العصر، وربما كانت القصة الخيالية المتقنة وإن تكن مملة، وسيلة لاشتياق الرقابة. لم يكن ثمة شىء تخيلى بالنسبة إلى منهج هارنجتون فى

التنظير السياسى، فقد كان معجبًا متحمسًا بميكيافللى حيث اعتبره الكاتب السياسى الحديث الذى اقترب من ذرى فن السياسة القديم. وعلى غرار مكيافللى وبودان استخدم منهجًا كان تاريخًا ومقارنًا بصفة خاصة. فكل مظهر من حكومة «المحيط» الخيالية، نقله عن حكومات قديمة أو قائمة وخاصة عن روما وسبارطة والبندقية، ودافع عنه بالإشارة إلى هذه الحكومات، وهو يؤكد أن دراسة التاريخ وملاحظة الحكومات القائمة وعقد المقارنة بينها، وهى الوسائل الوحيدة التى يستطيع بها المرء أن يتعلم حرفة رجل الدولة.

الأساس الاقتصادى للمذهب الجمهورى

كان هارنجتون الوحيد بين كتاب زمانه السياسيين الذى رأى أن الحكم تحدد بنيانه وسيره قوى اجتماعية واقتصادية تكمن تحته. ففى عصر كان حقد الأحزاب والشيع شديدًا، وكل حزب يفسد الاضطراب المدنى بغباء خصومه أو نزعة السوء فيهم، كاد هارنجتون يحقق ترفعًا علميًا، وإن كان جادًا بشكل قوى فى تقديم حكومته الخالية كمشروع للبناء السياسى. والفكرة الكامنة وراء نظرية هارنجتون هى أن شكل الحكم الذى يكون فى حيز الإمكان بصفة دائمة فى بلد، يتوقف على توزيع الملكية، وبخاصة الملكية فى الأرض. فأية طبقة تملك «رصيدًا» غالبًا من الأرض ـ وليكن ثلاثة أرباعها ـ يجب بحكم الضرورة الاقتصادية الصرفة أن تملك القوة للسيطرة على الحكم.

وعلى ذلك فبدلا من الإسراف فى الحديث عن رذائل الملكيين أو البرلمانيين، قدم هارنجتون نظرية اقتصادية وتاريخية فى الحروب الأهلية كانت فى جملتها سليمة تمامًا. كان يعتقد أنه يجب من أجل تفسيرها الرجوع إلى تاريخ إنجلترا الاجتماعى فى عصر التيودور. لقد بدأت أسباب المطالبة بالحكم الشعبى، مع تحطيم طبقة النبلاء الإنجليز فى حروب الوردتين، مع السياسة المتصلة التى انتهجها هنرى السابع فى تقسيم الأبعاديات الكبيرة بين ملاك صغار نسبيًا، وبذا

زاد من عدد الفرسان على حساب النبلاء. وكان الخطوة الكبيرة الثانية فى الاتجاه ذاته، حل الأديرة على يد هنرى الثامن، وهذه سياسة نزعت الملكية من أعظم ملاك الأرض الإنجليز أى الكنيسة، وأوجدت مكانها عددًا جمًا من صغار الملاك. والنتيجة فى كلتا الحالتين توزيع الثروة بين طبقة وفيرة العدد من ملاك من المؤكد أن تصدر منهم عاجلاً وآجلاً. المطالبة بالحقوق الشعبية. وفى سخرية تدعو إلى الإعجاب وصف هارنجتون «تكتيك» إليزابث السياسى بأنه «عن طريق الحيل الغرامية الدائمة بينها وبين شعبها، حول عهدها إلى نوع من القصة الغرامية». ولكن لا يستطيع تمثيل المسرحيات السياسية إلا أن يرجئ اليوم الذى يتعين فيه الاعتراف بحقائق الملكية الشعبية.

عندما يحدث أن أميرًا بلغت به الصلابة فى المنازعات قدر ما أصاب عصب الملكية من تراخ، قد تلقى التشجيع من رجال الدين عنده، وهو التشجيع الذى أصبح مبعث دماره التام، وعندما يثق بمنطقهم بأكثر مما يثق بفلسفة برلمانية، فإن الأمر ينتهى إلى صدع لا يمكن إصلاحه[٢].

واستمد هارنجتون بعض نظريته فى فكرة أرسطو عن الثورات تسببها بصفة خصاة ضروب التفاوت فى الملكية، واستمد البعض الآخر من اعتقاد مكيافللى فى أن وجود طبقة قوية من النبلاء لا يتفق مع الحكم الشعبى. ولاحظ أن الأخير أخفق فى ملاحظة السبب الاقتصادى الذى يبرر ما شاهده، ولكن عندما نكمل فكرة مكيافللى برأى أرسطو، فعندئذ نلقى مفتاح نظرية صحيحة. وعدد ملاك الأراضى أساسى، فإذا تملك النبلاء رصيدًا كبيرًا من الأرض فلابد أن يعتمد العامة عليهم من الناحية الاقتصادية، ومن ثمن من الناحية السياسية. وإذا انتقلت الأرض إلى أيدى عدد كبير من العامة فلابد أن تنقص قوة النبلاء بما يتمشى مع هذا الانتقال. وبهذه النظرية قصد هارنجتون أيضًا أن يصحح نظرية هوبز ويكملها. وانتقل مباشرة إلى جوهر التفسير السطحى الذى قدمه الأخير عن أن الحكم مجرد ترتكز على عقد.

وكما قال (هوبز) عن القانون إنه يصبح مجرد ورقة بدون هذا السيف، كذلك ربما ظن أن هذا السيف يصبح معقولاً إذا لم تكن هناك يد تمسك به. فاليد التى تمسك بهذا السيف هى ميليشيا الشعب... ولكن الجيش وحش له بطن كبيرة ويجب تغذيته، ومن ثم يهجم على ما عندك من مراع، وسوف تدخل المراعى التى تملكها فى رصيد الملكية، وبدونها لا يكون السيف سوى اسم أو مجرد سلاح مفلول(٣).

ليست السلطة بالمعنى القانونى اصطلاحًا يفسر نفسه بنفسه؛ إنها تفترض قوة اجتماعية، وهذه بدورها تفترض سيطرة على وسائل العيش. كان الخلاف بين هوبز وهارنجتون خلافًا بين منطقى قانونى ورجل اقتصاد اجتماعى.

إذًا كانت نتيجة الحروب الأهلية لابد منها فى نظر هارنجتون. لم تكن المسألة صواب وخطأ مجردين، ولكنها مسألة أسباب اجتماعية. كانت السيطرة على الأرض قد انتقلت إلى أيدى الطبقات الوسطى، وانتقلت معها مصادر القوة السياسية. قد تمارس ملكية التيودور سلطة كبيرة بصفة مؤقتة خلال الوقت الذى أصبحت فيه الطبقة الجديدة إن صح القول، ذات وعى سياسى، ولكن لابد عاجلاً أو آجلاً أن يتمشى الحكم مع توزيع الثروة. وعلى هذا الأساس كان هارنجتون جمهوريًا. لم يكن لديه اعتراض نظرى على الملكية،، وإن اعتقد أن الجمهورية أسمى منزلة.

إن سير إنجلترا إلى أن تكون جمهورية، مؤكد وطبيعى أيضًا. طرق الطبيعة السلام: وتتطلب طرق إطاعة القوانين: ولا يستطيع سوى البرلمان أن يصنع القوانين فى إنجلترا: وأصبحت البرلمانات فى إنجلترا مجرد جمعيات شعبية: ويجب أن تكون القوانين التى تضمنها الجمعيات الشعبية (التى تتعرض مؤقتًا للتخويف أو الخداع فى النهاية) قوانين شعبية، ويجب أن يؤدى مجموع القوانين الشعبية إلى قيام جمهورية (كومنولث)(٤).

نشرت هذه الجملة فى ظرف سنة من إعادة الملكية، وبذلك فتحت الباب أمام النقاد الساخرين، ولكن جملا قلائل كتبت فى القرن السابع عشر غاصت إلى أعماق حقائق التغيير الأساسية الذى وقع فى إنجلترا. وسواء أكان الأمر خيرًا أم شراً، فقد كانت الغلبة للأعيان من ملاك الأراضى، وما كان فى وسع أية تسوية ألا تأخذ تلك الحقيقة فى الحسبان.

والملكية التى لها أهمية حقًا فى تسوية سياسية هى الأرض فى رأى هارنجتون. لاشك أنه بالغ فيما للملكية الزراعية من وزن سياسى وقلل مقابل ذلك من نفوذ الصناعة والتجارة والمالية. لقد سلم أن النقود يمكن أن تفوق الأرض أهمية فى دولة من التجار صغيرة جدًا مثل فلورنسا، ولكنه اعتقد أن هذا مستحيل فى بلد حجم إنجلترا. وفى هذا كان على حق بالنسبة إلى الوقت الذى عاش فيه. ولكنه اعتنق وجهة النظر عن طبقة تملك الأرض، وبذا أخفق فى رؤية الأهمية التى كانت التجارة تكتسبها حتى فى إنجلترا التى كان فى وسعه أن يشاهدها. وبهذا فالحكم الذى طلع به وهو أن إنجلترا سوف تفوق هولندا من الناحية التجارية (وهى حقيقة صحيحة) كان مبنيًا على الاعتقاد بأنها سوف تحقق هذا بسبب قدرتها على إنتاج خاماتها، وهو ما كان خطأ بالتأكيد.

وعلى أساس نظريته فى أهمية الملكية الزراعية انتقل هارنجتون إلى تصنيف أشكال الحكم. وهنا استخدم التصنيف الثلاثى التقليدى إلى ملكية وأرستقراطية وديموقراطية، مع الانحرافات الثلاثة التى استمدها من أرسطو، ولكن نتقيحه كان من الأصالة بحيث تجاوز تمامًا السنن الموروثة. فتصنيفه الثلاثى يتكون من الملكية المطلقة، والملكية المختلطة أو الإقطاعية، والجمهورية (الكومنولث)، وكل منها تتوقف على ما يطابقها من أشكال ملكية الأرض. فلو استطاع الملك أن يحتفظ فى يديه بالسيطرة على الأرض وأجرها لعدد كبير من صغار المستأجرين الذين يمكن إجبارهم على أن يقدموا له الخدمات العسكرية، لكانت النتيجة ملكية مطلقة، أى حكومة من الطراز العسكرى الذى مثلته روما فى أيام الطغاة

الإمبراطورية، وتمثله الإمبراطورية التركية. وعندما تنتقل الأرض إلى أيدى عدد صغير نسبيًا من النبلاء الذين يسيطرون على مجموعات كبيرة من أتباعهم، تكون النتيجة ملكية مختلطة، وهذا حتما شكل ضعيف من الملكية، لأن الملك يعتمد على أتباعه الكبار الذين يميلون إلى التمرد وإن منعهم ما بينهم من تنافس من القضاء على الملكية كلية. وأخيرًا، إذا قسمت الأبعاديات الإقطاعية الكبيرة وعجز النبلاء عن أن يعولوا فرقًا كبيرة من الأتباع، أرسى الأساس الذى يقوم عليه حكم جمهورى أو شكل شعبى من الحكم.

وعن طريق هذه النظرية استطاع هارنجتون أن يزيل كلية تلك الفكرة الغامضة عن «فساد» شعب والتى برزت كثيرًا فى فكر مكيافللى وانطوت عليها النظرية القديمة عن وجود دورة دساتير. فالفساد المعنى الذى يحول جمهورية إلى ملكية هو تغيير فحسب فى السيطرة على الأرض، «فساد حكومة... هو توليد أخرى». وإذا وجد فساد أخلاقى فى الوقت نفسه لنتج هذا أيضًا من تغيير فى اقتناء الملكية. إن تصنيف هارنجتون يفسح مجالا أمام ما يمكن أن يدعى أشكالاً «محرفة» من الحكم، ولكن هذه مجرد حالات توجد فيها لسبب مؤقت، حكومة لا تتمشى مع ميزان الملكية. وبهذا المعنى كانت ملكية إليزابث انحرافًا. وثمة أيضًا حالات لا يكون فيها ميزان القوة حاسمًا. فإذا قسمت الأرض بالتساوى بين النبلاء والعامة، استحال الحكم المستقر إلا إذا تمكنت طبقة من «التهام» الأخرى. لقد هيأت الخطة وسيلة مرنة وواقعية نسبيًا، لتصنيف الحكومات.

إمبراطورية القانون

على أن هارنجتون لم يكن ماديًا اقتصاديًا. الملكية نفسها نظام قانونى، ومن ثم ففى الإمكان بطريق القانون لا إجراء تغيير جذرى فى توزيع الملكية، ولكن إدامة توزيع يلائم شكلاً مستحبًا من الحكم. ولقد عزا السياسة إلى مبدأين:

أولهما القوة وهذا متوقف على توزيع الملكية، ويحد من إمكانيات الحكم المستقر ولكنه لا يزال يفسح بعض مجال أمام الاختيار. والمبدأ الثانى هو «السلطة» التى تتوقف على حد قوله على محاسن العقل مثل الحكمة والشجاعة والفطنة. وتتطلع الحكمة أو العقل فى فرد إلى مصلحة الفرد، وكذلك تتطلع الحكمة فى كومنولث إلى خير المجموعة كلها. لو أن هارنجتون عالج موضوع السلطة على أنها ذات صلة بالمعنى الدقيق، بشكل الحكم الذى يجب أن تؤدى عملا فيه، لربما كان أكثر انتظامًا واتساقًا، ولكنه كان متأثرًا فى هذه النقطة بنفس مذهبه الجمهورى المخلص.. ونقول بوجه عام إنه جعل التفرقة بين القوة والسلطة موازية للتفرقة بين «الفطنة القديمة». أو فن الحكم عن طريق القانون من أجل الخير العام، وبين «الفطنة الحديثة» أو فن استغلال الجماعة لصالح فرد أو طبقة. كان من بين الكتاب الحديثين يعتقد أن «الفطنة القديمة» يمثلها مكيافللى و«الفطنة الحديثة» يمثلها هوبز. ونظرًا لأن الفطنة الحديثة تبدأ بانحلال الإمبراطورية الرومانية فأن التباين يتطابق إلى حد كبير مع مثيله بين الملكية، سواء أكانت مطلقة أم مختلطة وبين الجمهورية. وشارك هارنجتون رجال عصر النهضة حماستهم للعصر القديم. وكان يريد بجمهوريته أن تقترب بقدر الإمكان من النماذج القديمة مثل أثينا وسبارطة وروما، وكلها اعتبرها حكومات شعبية حسب المعنى الذى أضفاه على المصطلح.

والعلامة المميزة للجمهورية أنها «إمبراطرية قوانين لا إمبراطورية رجال». ويقول هارنجتون إن هوبز ارتكب مجرد خلط عندما أكد أنه لما كانت جميع الحكومات تخضع الناس لسيطرة ما، فإن حرية الفرد من الرعية متساوية فى ظل كل نظام من القانون. والتفرقة التى يجريها هارنجتون هنا هى نفسها بالفعل التى أجراها أرسطو بين الطغيان الذى هو شخصى وتعسفى، والحكم الدستورى الذى يتمشى مع القانون من أجل الصالح العام ومع المشاركة والرضا من جانب رعايا هذا الحكم. إن جميع أشكال الحكم بما فيها الجمهورية تتطلب اتفاق القوة مع السلطة. فما من قدر من الحكمة يستطيع أن يبقى حكومة تؤدى عملها فى

يسر إلا إذا اتحدت القوة السياسية والقوة الاقتصادية، ولكن من الصحيح كذلك أن الحكم لا ينساب تلقائيًا من ترتيب اقتصادى معلوم. وعلى غرار أرسطو ومكيافللى افترض هارنجتون أن السياسة فن. ولكن الجمهورية المنظمة تنظيمًا سليمًا، حكومة قوانين بصوردة أصدق من الملكية كما أنها أكثر استقرارًا، ذلك أن الملكية المطلقة فى جوهرها حكومة رجال، والملكية الإقطاعية مسرح يتنافس فى الملك والنبلاء. والجمهورية هى وحدها التى تسمح بالحرية فى ظل القانون وتفسح مجالاً كافيًا لفن السياسة الصحيح والروح العامة. كان هارنجتون يعتقد أن الناس فى حقيقتهم نزاعون إلى الاجتماع وليسوا أنانيين، ولكنه كان مستعدًا لأن يضع على الإيثار أقل ضغط ممكن. فالسياسة الحقة لإدارة أمور الدولة تهدف إلى أن تجعل المصلحة الذاتية والمصلحة العامة تتفقان، والحكم الشعبى يحقق هذا بأكبر قدر من اليسر. ومثل هذه الدولة دعاها هارنجتون «جمهورية تسودها المساواة». فى هذا الشكل من الحكم يفتقر إلى المصلحة من يملكون القوة. ويجب أن تكون مثل هذه الحكومة دائمة بقدر ما يتعلق الأمر بأسباب الانحلال الداخلية.

وخصص هارنجتون بقية فلسفته السياسية لتحليل الوسائل التى يمكن بها تحقيق هذه الغاية. من الناحية المنطقية يجب أن يكون حجر الزاوية فى النظام منع التغييرات الخطيرة فى توزيع الأرض، أو فى حالة جمهورية، منع تركزها فى أيد قلائل. ومن هنا كانت الأهمية التى علقها تتطلب تقسيم الأبعاديات الكبيرة بين عدة ورثة، إلى أجزاء لا يزيد دخل الواحد منه على ٢٠٠٠ جنيه فى السنة. ولقد بدا فى نظره أن القانون الذى يجعل الأبعادية من حق الوارث الذكر الأكبر، يعرض المساواة السياسية للخطر، كما يخرق كل مبدأ من مبادئ العدل.

إنى لأعجب كثيرًا كيف حدث أننا نستخدم أطفالنا كما نستخدم كلابنا الصغيرة، نأخذ الواحد منها ونضعه فى الحجر ونطعمه بكل قطعة طيبة، ونغرق خمسه(٥).

وبرغم هذا لم يكن يستهدف العدل المجرد، وإنما كان يهدف إلى الخطر

الاجتماعى. ففى ظل القانون الزراعى الذى اقترحه، لو وجد وريث واحد فقط فـأن له أن يرث الأبعادية كلها أيًا كان حجمها، وإذا كانت الأبعادية دون الحد الأدنى فيمكن إعطاؤها لوريث واحد. التى يجب تقسيمها هى الأبعادية الكبيرة التى تؤول إلى عدد من الورثة الذكور. لم يكن هارنجتون معنيًا بتوسيع نطاق الملكية الشعبية للأرض فى إنجلترا، وإنما كان معنيًا بالإبقاء على الحالة القائمة Status quo.

لسنا نحاج الآن فيما يمكن آن نملكه، ولكن فيما نملكه فعلا(٦).

وكان فى تقديره أن خمسة آلاف مالك يكفون لجعل إنجلترا جمهورية بشكل آمن.

من الصعب أن نقول إلى أى حد من الاتساع أراد هارنجتون أن تكون القاعدة التى يقوم عليها الحكم الشعبى، فقد قصر المواطنة على من «يعيشون على مواردهم»، وهذا استبعد الخدم والأجراء، ومع ذلك فالأرقام التى استخدمها فى رسم معالم الحكم تفترض على ما يظهر، شيئًا مثل نصف مليون مواطن فوق سن الثلاثين، ومن لو كانت لديه أية فكرة دقيقة عن سكان إنجلترا فى أيامه، لكانت الطبقات المستبعدة صغيرة بشكل لا يعتد به. وعلى أى حال لم يكن قصر الحقوق السياسية على ملاك الأرض جزءًا من مشروعه. وكان شرط الملكية بالنسبة إلى مجلس الشيوخ أقل من هذا، ودافع عن تقرير مرتبات للأعضاء حتى يتسنى فتح أبوابه أمام الفقراء. ومن جهة أخرى أخذ قيادة أرستقراطية للجمهورية قضية مسلمة.

إذا أنشأ أى إنسان جمهورية (كومنولث)، لكان أولا سيدًا(٧).

فما دام الأعيان من وفرة العدد بحيث يشكلون طبقة من النبلاء، فلن يكونوا تهديدًا للجمهورية، ولكنهم نفس الدم الذى يبعث فيها الحياة. وكان يستحسن اختيار المسئولين بطريق الانتخاب، لأنه ظن أن هذا سوف يستمدهم من صفوف «الأرستقراطية الطبيعية» ذات القدرة والتى تنتمى بصفة خاصة إلى الأعيان. وكان يزدرى الفكرة التى تذهب إلى أن الحكم الشعبى سوف يستخدم كوسيلة لتسوية الفوارق الاقتصادية.

بنيان الكومنولث (الجمهورية)

حين يرسى أساس كومنولث فى قانون زراعى، فهناك ثلاثة أساليب من فن السياسة لجعل الحكم يستجيب للإرادة الشعبية: أولها تعاقب الذين يشغلون المناصب، وهو التعاقب الذى يشبهه هارنجتون بدورة الدم، فينبغى انتخاب الموظفين الرئيسيين للوظائف لفترات قصيرة، سنة فى العادة، ولا يجوز إعادة انتخابهم للفترة التالية مباشرة. وثانيًا يجب أن يكون الانتخاب بالاقتراع السرى حتى تتوافر للناخبين حرية الاختيار. وخصص هارنجتون مجالاً واسعًا لرسم مشروع للتصويت السرى، طبقًا لأساليب يقول إنها كان تستخدم فى البندقية، وثالثًا ففى إنشاء حكومة حرة ظن أن من الأمور الجوهرية تحقيق الفصل بين السلطات. غير أن تقسيم هارنجتون للسلطات السياسية لم يطابق تمامًا التقسيم الذى روجه منتسكيو فيما بعد، ولكنه اتبع خطا أوحت به دراسته للدولة المدينة. واعتبر وظيفة التداول فى الأمور أو رسم السياسة أرستقراطية بالضرورة، بمعنى أنه يجب أن يضطلع بها عدد قليل من الأشخاص ذوى التجربة والمعرفة الخبيرة، واعتبر سياسة مفترحة أو رفضها وظيفة شعبية يجب أن تتولاها هيئة كبيرة تنتخب لهذا الغرض وليست لها سلطة التداول. ومن الغريب على ضوء التجربة الإنجليزية قبيل الحروب الأهلية، أنه لم يقل شيئًا عن استقلال الهيئة القضائية.

فالقانون الزراعى، والتعاقب فى شغل الوظائف، والاقتراع السرى، وفصل السلطات، هذه كلها هى المبادئ البنائية التى يقوم عليها ما دعاه هارنجتون «كومنولث تسوده المساواة» أعتقد أنه لا يمكن فيه أبدًا أن تتحد المصلحة والقدرة على إثارة الفتنة. وقد عرفه على النحو التالى:

الكومنولث الذى تسوده المساواة... حكومة تقام على أساس زراعى متساو، تصعد إلى الصرح العلوى، أو الطبقات الثلاث، وهى: مجلس الشيوخ الذى يناقش ويقترح، والشعب الذى يقرر، وطبقة الموظفين المسئولين الذين ينفذون عن طريق التناوب المتساوى فى الوظائف عن طريق الانتخاب من جانب الناس بطريق الاقتراع السرى(٨).

لكن، إذا لم يقنع بالمبادئ راح يضع دستورًا لبرطانيا العظمى يتضمن تطبيقًا مفصلا للمبادئ. وهذا المشروع الذى أعده هو المسئول عن سمعته كشخص خيالى. كان يحس بسرور صبيانى وهو يرسم تفاصيل الصورة إلى حد إيراد التواريخ والساعات التى يجب أن تنعقد فيها الجمعيات، والملابس التى يجب أن يرتديها الموظفون. والحقيقة أن هذه التفاصيل الخالية ذات صلة يسيرة بمبادئ فلسفته. كان الجزء النظرى من فكره إيمانه بفعالية الجهاز السياسى، ومن هذه الناحية لم يختلف كثيرًا عن معاصريه، ومن الغريب أن رجلا تعمق على هذا النحو فى رؤية الأسباب الاقتصادية الكامنة وراء القوة السياسية، ظل يعتمد بمثل هذا القدر على الجهاز.

يبدأ دستور هارنجتون بتقسيم الشعب كله إلى رجال أحرار هم المواطنون، وإلى خدم. ثم يقسم المواطنون على أساس السن إلى الطبقة العسكرية العاملة دون الثلاثين، والشيوخ الذين يتكون منهم احتياطى عسكرى وكذلك «المدار» المدنى بالكومنولث. ثم يقسمون فضلا عن هذا حسب الثروة إلى فرنسان ومشاة، وهؤلاء يطابقون تقريبًا الأعيان وعامة الناس. ومشروع الحكم عبارة عن نظام محكم من التمثيل غير المباشر. فأصغر وحدة هى الأبرشية التى فيها ينتخب الشيوخ خمس عددهم ليكونوا نوابًا عنهم فى الوحدة الأكبر التالية وهى مجموعة من الأبرشيات تضم حوالى مائة نائب، ويتحد عشرون من هذه المئات لتكوين قبيلة. وتقوم جميع الأبرشيات والوحدات المئوية والقبائل بانتخاب موظفيها المحليين، وفضلا عن هذا تنتخب كل قبيلة فارسين كل سنة لتمثيلها فى مجلس الشيوخ، وسبعة ممثلين (ثلاثة من الفرسان وأربعة من العامة) فى «القبيلة ذات الامتياز» التى تقوم بدور الشعب فى سن التشريع. ومدة العضوية ثلاث سنوات، ولما كان هناك خمسون قبيلة فإن مجلس الشيوخ يتكون من ثلاثمائة عضو، يخرج مائة منهم كل سنة، وأهل الوحدات العشر التى تتكون كل منها من مائة وخمسين، يخرج منهم ثلاثمائة وخمسون كل سنة. وينتخب مجلس الشيوخ الموظفين الرئيسيين وأربعة مجالس أيضًا ـ لشئون الدولة والحرب والدين والتجارة ـ وهذه

المجالس هى مصدر النشاط بصفة خاصة. وتمشيًا مع تقسيم السلطات تكون وظيفة مجلس الشيوخ المناقشة. وبعد أن يصوغ التشريع أو السياسة تطبع مقترحاته وتنقل إلى الشعب أو القبيلة ذات الامتياز، الذى يتخذه القرار إما بسنها أو رفضها أو إعادتها إلى المجلس لمزيد من البحث، ولكنها لا يستطيع هو نفسه مناقشتها أو تعديلها.

فى مشروع هارنجتون للحكم نلقى بصورة ضمنية وإن لم يذكرها بوضوح، الأفكار الدستورية المألوفة فى القرن السابع عشر عن وثيقة مكتوبة للحكم وهيئة تشريعية فوق العادة لوضع الدستور والتفرقة بين القانون التشريعى والدستورى.

وإذا كتب فى عام ١٦٥٦ وجه بالضرورة مشروعه إلى كرومويل الذى أحاطه هارنجتون بهالة مشروع أسطورى. إن ما أراد من كرومويل أن يفعله هو أن يقيم مجلسًا من رجال السياسة والعلماء لإنشاء حكومة جديدة ويكون كل فرد حرًا فى أن ينقل مقترحاته إلى المجلس. وبمجرد إعداد الدستور يذاع مادة مادة، كل منها تتعلق بعنصر هام من البنيان. لم يناقش هارنجتون فى أى موضع من مؤلفه تعديل هذا الدستور، ولكن يبدو من الواضح أنه كان يقصد التفرقة بين نصوصه والأفعال العادية التى تقوم بها الهيئة التشريعية.

وفى معالجة المشكلة الشائكة المتعلقة بالحرية الدينية، حاول هارنجتون التوفيق بين حكم يتولاه شعب الكنيسة وكنسية وطنية. وكان يعتقد فى ضرورة وجود مؤسسة دينية قومية توفر مربات لائقة لرجال الدين، وتحافظ أيضًا على أشكال للعبادة تتفق مع عقيدة البلد. لكنه كان معارضًا لأى شكل من القمع الذى اعتبره السبب فى «تلك العادة الكريهة التى لم تكن من قبل معروفة أبدًا فى العالم، وهى عادة القتال من أجل الدين وإنكار أن يكون للعاهل أية ولاية فيه»(٩). ولهذا اعتقد أن شعب كل كنيسة يمكن أن تترك له حرية اختيار كهنته ويمكن السماح بأشكال أخرى من العبادة غير التى يقررها القانون، إلا فى حالة اليهود والكثوليك. وكان يريد أيضًا نظامًا مدرسيًا قوميًا تموله الأموال العامة ويستقبل

الطلاب من أبناء البلد بالمجان. ويكون التعليم إجباريًا فيما بين التاسعة والخامسة عشرة من العمر.

وبرغم الشكل الخيالى الذى أضفاه هارنجتون على جمهوريته، ربط فيه بين عدد يبعث على الدهشة، من أساليب صارت تعتبر فيما بعد مما يتميز له الحكم الليبرالى. فالدستور المكتوب، وانتخاب الموظفين المسئولين، واستخدام الاقتراع السرى، وقصر مدة تولى الوظائف والتعاقب فيها، وفصل السلطات، وضمانات الحرية الدينية، والتعليم الشعبى على حساب الأموال العامة، كلها أمثلة توضح النقطة. إلا أن هارنجتون لم يكن بالتأكيد ديموقراطيًا من ناحية الغرض أو النظرية. فقد اعتقد أن من الأسلم أن تكون زعامة الجمهورية فى أيدى الأعيان من أصحاب الأراضى، وعالج تفوق هذه الطبقة من حيث القوة والقدرة على أنه أمر بدهى. واستبعدت نظريته فى السببية الاقتصادية مثلا أعلى ديموقراطيًا كمثل أنصار المساواة الذى افترض فصل السياسية عن حقوق الملكية. كان مثل هارنجتون السياسى الجمهورية القديمة فى ظل رعاية أرستقراطية، ومن هذه الناحية اتفق مع جميع الجمهوريين فى أيامه. على أنه وقف وحيدًا فى تأكيده توقف أشكال الحكم على توزيع الثروة، ولعل تفسيره لأصل الحروب الأهلية كان أكثر تفسير واقعى أنتجه التنظير الاجتماعى. كان هارنجتون على حق فى اعتقاده أن وصول الأعيان من أصحاب الأراضى إلى السلطة كان حقيقة العصر الاجتماعى الأساسية، ولكن ربما كان يمكن لفهم أفضل للتجارة الإنجليزية أن يوحى إليه بأن تحقيق المساواة فى الملكيات الزراعية ليس وسيلة كافية لإدامة سلطاتهم. كان توسيع نطاق التجارة لا يتمشى مع أى شىء شبيه بالمساواة الاقتصادية. ولو أنه رأى هذا لاضطره المنطق إما إلى أن يبحث عن أنواع من الرقابة السياسية على الثروة، أكثر حسمًا، وإما أن يغير كل فكرته عن الحكم الشعبى.

جون ميلتون

كان المذهب الجمهورى عند جون ميلتون وألجرنون سيدنى أقل أصالة وأهمية من مذهب هارنجتون. وقد كانت الصلة التى ربطت بين الرجال الثلاثة إعجابهم بالعصر القديم وتمجيدهم الجمهورية الأرستقراطية. ولم يتوافر لميلتون وسيدنى ما توافر لهارنجتون من معرفة بالتاريخ السياسى والأنظمة المقارنة، وفهم لأسباب التغيير السياسى الاجتماعية. كان النظام الجمهورى عندهما مثلا أعلى أخلاقيًا مبنيًا على ذلك الأساس المجرد المكون من الحق والعدل الطبيعيين. ولم يضف أى منهما شيئًا له شأنه إلى الافكار السياسية المألوفة بوجه عام فى القرن السابع عشر. إن رسائل ميلتون مشهورة بصفة خاصة بسبب روعة الشكل الأدبى الذى غلف به أفكارًا كان الجميع يعرفونها، وبسبب البلاغة التى كسا بها مثلا أعلى سياسيًا نبيلا. ربما كان من الصعب أن يسترعى كتاب سيدنى الاهتمام، وهو كتاب مفكك نوعًا وسىء التركيب، لولا أنه كتب فى فترة كان إنتاج الفكر السياسى الإنجليزى فيها هزيلا، ولولا أنه أصبح السبب فى واحدة من أشهر فظائع جفرى القضائية.

من أشهر رسائل ميلتون جميعًا كتابه «أريوباچيتيكا» Areopagitica (١٦٤٤) أى دفاعه عن حرية النشر. وبرغم أنه حظى على ما يظهر بالقليل من الاهتمام عندما كتب[١٠] إلا أنه أصبح هو ومقال جون سيتوارت مل «عن الحرية»، الحجة المأثورة فى الدفاع عن حرية الكلمة، فى اللغة الإنجليزية. فقد قرر ميلتون مرة واحدة وإلى الأبد مذهب الليبرالية الفكرية، وهو أن الصواب سوف يغلب عن الخطأ عندما يجرى اختبارهما اختبارًا حرًا عن طريق البحث والنقاش:

برغم أن جميع رياح المذهب قد أطلقت لتهب فوق الأرض، كذلك نحن إذ نطلق الحق فى الميدان نسىء إليه بالترخيص بقوته أو تعريضها للشك. لندعه يصارع الباطل، من الذى عرف أبدًا أن الحق يهزم فى نضال حر وسافر... ذلك أنه من الذى لا يعلم أن قوة الحق تأتى فى المرتبة التالية لقوة العلى القدير، الحق

لايحتاج إلى سياسات أو حيل استراتيجية أو تراخيص لتحقق له النصر، فهذه هى التقلبات ووسائل الدفاع التى يستخدمها الباطل ضد قوة الحق[11].

وبهذا استطاع ميلتون أن يفعل ما كان فى إمكان رجال قلائل فى عصره أن يفعلوه، كان فى إمكانه أن ينظر باتزان إلى تعدد الشيخ والأحزاب على أنها تجارب فى البحث عن حقيقة جديدة وحرية جديدة. ودفاعه عن التسامح الدينى حدت من أهواء عصره وحزبه. فهو لم يمتد ليشمل الكاثوليك، لأنه من جهة ظن أنهم وثنيون، ولأنه من جهة أخرى ظن أنهم عاجزون عن الولاء لأى حاكم خلاف البابا. وحتى مع هذا التقييد فإن كتاب Areopagitica أبدع حجة كتبت ضد ما تنطوى عليه الرقابة من غباء وعبث.

وشهرة ميلتون ككاتب جاءت بصفة خاصة بعد تعيينه فى عام ١٦٤٩ سكرتير «مجلس الدولة للكومنولث». كان قد دافع فى رسالته «حق الملوك والقضاة» عن إعدام شارل وبخاصة ضد المشيخيين الذين كانوا قد بدأوا يندمون على الأبعاد التى وصلت إليها الثورة. وهذه الرسالة أعقبها Eikonoklastes فى عام ١٦٤٩، «دفاع عن الشعب» فى ١٦٥١ الذى كتب ردًا على «سالماسيوس ليدن» الذى كان الملكيون قد استخدموه ليكتب دفاعًا عن الملك. وتشتمل هذه المؤلفات على دفاع صريح عن عقوبة الإعدام توقع على ملك سلك سبيل الطغيان. وهو دفاع استمد البرهان من القانون الطبيعى والكتاب المقدس وقانون إنجلترا. ولقد عرض قضيته بقدر من القوة بحيث كان «دفاع» يقارن بجيش كرومويل، على أنه الحاجز الذى يحمى الكومنولث. ما من كاتب كان أوفر منه استعدادًا للتعبير عن المثالية الحماسية للثورة:

وهنا لا أستطيع إلا أن أهنىء نفسى على أن أسلافنا أسسوا هذه الدولة بفطنة وحرية لا تقلان عما فعل أروع الرومان واليونان القدماء، وهم لذلك لو عرفوا أمورنا، لم وسعهم إلا أن يهنئوا أنفسهم على أن ذريتهم ممن كادوا يردون إلى حالة العبودية، عموا بمثل هذه الحكمة والشجاعة على استرداد الدولة، التى

أسست بصورة حكيمة على مثل هذه الحرية، من استبداد فظيع ارتكبه ملك(١٢).

لا تعدو حجة ميلتون فى جوهرها أن تكون تأكيدًا للمبدأ القديم عن أن مقاومة طاغية هى حق طبيعى. فقد أكد فى «حق» أن الناس يولدون أحرارًا ويقيمون حكومات من أجل الدفاع المتبادل. وتتولى السلطة العامة حق كل إنسان فى حماية نفسه، ويوضع القانون لتقييد السلطة العامة ومراقبتها. فسلطة الحاكم مستمدة من الشعب من أجل الخير العام، ومن ثم يجب أن يكمن فى الشعب دائمًا حق حماية الخير العام ضد طاغية.

ليست سلطة الملوك والحكام إلا شيئًا مستمدًا من الشعب، وتنقل إليهم ويعهد بها إليهم كوديعة، لما فيه الخير المشترك لجميع الناس الذين تظل السلطة مع ذلك كامنة فيهم بصفة أساسية، ولا يمكن انتزاعها منهم دون انتهاك ما لهم من حق موروث بالفطرة(١٣).

للملك حق لا ينقض، ولكن يجوز للناس أن يعزلوه كلما رأوا هذا مناسبًا. ومن المشروع تمامًا قتل طاغية سواء أكان مغتصبًا أم حاكمًا شرعيًا. وتدعم الحجة بالإشارات المعتادة إلى المصلحين البروتستنت وخاصة نوكس وبوكانان.

وبالنسبة إلى المسألة الدينية كانت أفكار ميلتون أفكار أكثر المستقلين تقدمًا(١٤). فاعتبر الإرغام فى مسائل العقيدة وإعالة رجال الدين عن طريق الإيرادات العامة، الأسباب الرئيسية التى يرجع إليها الفساد الدينى. فهو لم يتقبل فقط المبدأ البروتستنتى عن أن الكتاب المقدس قاعدة العقيدة، ولكنه أضفى عليه أوسع تفسير: يجب أن يفسر كل إنسان الكتاب المقدس لنفسه. ما من إنسان يستطيع أن يعرف أنه على حق تمامًا، ومن ثم لا ينبغى لحاكم أو كنيسة فرض العقيدة طبقًا لتفسير خاص. فضمير الفرد هو محكمة أخر درجة، وما من مؤمن مخلص بزنديق. لا تعنى الكنيسة إلا بالإنسان الروحى الذى لا يمكن تنويره بالقوة. فى حين لا تعنى الدولة بغير الأفعال الظاهرية. فهاتان

المؤسستان متمايزتان طبيعة وغرضًا، ومن ثم ينبغى الفصل بينهما. لو تطلع رجال الدين إلى الحكومة كى تساندهم ولم يتطلعوا إلى المساهمات الاختيارية من جانب الذين ينتفعون بتعليمهم، لما ترتب على هذا سوى الفساد. وعلى ذلك فالكنيسة والدولة مجتمعان متمايزان لا يشتركان من ناحية من ينتمون إلى كل منهما أو الغرض منهما. كان مثل هذا الفصل؛ إذ يتم بالمثل فى كلا الاتجاهين، مختلفًا تمامًا من الناحيتين النظرية والعملية عن ذلك الذى بسببه انتقد هوكر المشيخيين والكاثوليك. وكانت النتيجة التى استخلصها ميلتون هى نفسها التى ساق مذهب المستقلين «روجر وليامز» إليها قبل ذلك بنحو عشرين عامًا فى الجدل الذى نشب بينه وبين حكومة رجال الدين فى ماساشوستس. وكانت فى عشية إعادة الملكية أبعد ما تكون عن التحقيق فى إنجلترا.

وراء مذهب ميلتون الجمهورى مبدأ أفلاطونى غامض مؤداه أن المبرر الحقيقى للسلطة هو التفوق الأخلاقى والعقلى. «تقضى الطبيعة بأن الحمقى يجب أن يحكمهم الحكماء». وعلى ذلك فالسلطة الوراثية غير طبيعية بل فى كتيبه الأخير «الطريق الجاهز والسهل لإقامة كومنولث حر» المنشور فى عام ١٦٦٠ قبل إعادة الملكية مباشرة، عبر عن شك فيما إذا كان «يسوع» نفسه لم يدمغ «علامة الكفر على الملوكية». كانت هذه الرسالة أخر صيحة يائسة ضد الملكية وكتبت حين لابد أن كان ميلتون قد عرف أن إعادة الملكية محتومة. وفيها يواجه حطام كل الأمانى النبيلة التى سبق أن اعتقد أن الثورة دافعت عنها.

إن يكون شعب بمثل هذه الجسارة والشجاعة بحيث يظفر فى ميدان القتال، وعندما يظفر بها يكن من فتور الهمة وانعدام الحكمة فى مشوراته بحيث لا يعرف كيف يستخدمها ويقدرها، وما يفعله بها أو بنفسه، ولكن بعد عشر سنوات أو اثنتى عشرة سنة من الحرب المظفرة والصراع مع الطغيان يضع فى حقارة وحماقة عنقه ثانية فى النير الذى سبق أن حكمه... سوف يكون هذا إذا حل بنا عارًا، لم يحل أبدًا بأى شعب يملك حريته(١٥).

على أنه ما من شيء يوضح بمثل ما يوضح هذا الكتيب ـ الذى يمثل محاولة ميلتون الرئيسية فى السياسة الإنشائية ـ فشل مثله العليا فى التعبير عن الواقع. كان «الطريق الجاهز والسهل» الذى تحدث عنه استحالة خيالية. كل ما اقترحه هو أنه يطرح الناس جانبًا أحقادهم ومصالحهم الأنانية، وأن ينتخبوا «أفضل رجال» الأمة لمجلس دائم يشغل فيه الأعضاء مناصبهم مدى الحياة. الكتيب مزيج غريب من الإيمان النظرى فى «أفضل الرجال»، ومن الشك فى جماعة الناخبين الذين يجب أن يختاروا أى مجلس، دائم أو دورى. لقد افترض ميلتون فحسب أن الانتخاب الوحيد الذى أراده سوف ينجح ولكن جميع أنواع الانتخاب الأخرى التى لم يرغب فيها، سوف تخفق. وبتحمس حقيقى للحرية الفردية وحد بين الازدراء لذكاء الجماهير وحسن نيتها. إن ما اتصف به ذهنه من بهاء مستمد من الشعب الذى ينتمى إليه، جعل منه أرستقراطيًا بالغريزة، وكان يحتقر البرلمانات قدر احتقاره الملوك. وأخفق تمامًا فى أن يرى أن الحرية الفردية مثل أعلى لا يمكن تحقيقه عمليًا إذا لم يصلح الناس لأن يعهد لهم بصوت فى الحكم. وعلى غرار جميع الذين يتصورون المراحل المبكرة من ثورة ما على أنها ميلاد جديدة للحضارة، لم يكن لديه الاستعداد لمواجهة حقائق مرحلتها الأخيرة.

فيلمر وسيدنى

كان مذهب ألجرنون سيدنى الجمهورى شبيهًا من جميع النواحى المهمة بمذهب ميلتون. فمع عودة الملكية فى عام ١٦٦٠ ماتت المناقشة النشيطة للسياسة فى إنجلترا، بعد أن أنتج فى العقدين السابقين عملين مأثورين عظيمين هما «الوحش» لهوبز و«المحيط» لهارنجتون، إلى جانب حشد من الرسائل الجدلية التى تغطى كل مظهر من الفلسفة السياسية والنظرية الدستورية. ولم تعد المشكلة القديمة عن الحق الوراثى مقابل حق البرلمان، إلى الظهور إلى بعد أن جعل اقتراب نهاية شارل الثانى تولى ملك كاثوليكى أمرًا يوشك أن يحدث. كان حق چيمس الوراثى سليمًا ويتفق تمامًا مع المبادىء الملكية، ولكن وراثته العرش

بغير ضمانات مناسبة للبروتستنتية ملأت قلوب الإنجليز بالخوف. وعندما بدأت المشكلة تظهر قدم الملكيون شخصية سير روبرت فيلمر العتيقة بشكل غريب، الذى مات فى سنة ١٦٥٣ بعد أن كتب عددًا من المنشورات الملكية لم يلحظها أحد تقريبًا فى وقتها. ففى عام ١٦٧٩ أعيد طبع مجلد يضم هذه المنشورات، وفى العام التالى طبع لأول مرة أشهر مؤلف له وهو «الأب أو سلطة الملوك الطبيعية». لقد اكتسب هذا المؤلف شهرة بعد وفاة كاتبه بسبب ما تعرض له من تفنيد بالتفصيل من جانب سيدنى ولوك. كتب سيدنى مؤلفه «آحاديث بشأن الحكم» فيما بين عامى ١٦٨٠، ١٦٨٣ ولكنه لم ينشر إلا فى عام ١٦٨٩ وهو عمل من أعمال التقوى ثم بعد أوانه، شأنه شأن البرلمان الذى ألغى فى عام ١٦٨٩ الحكم الصادر بإعدامه. لقد أعدم سيدنى فى عام ١٦٨٣ لاشتراكه فى مؤامرة راى هاوس واستخدمت ضدة أوراقه بما فيها «أحاديث». واقتبس الاتهام جملا تقول إن الملك خاضع للقانون ومسئول أمام الشعب ويجوز عزله باعتباره «تشهيرًا باطلا، داعيًا إلى الفتنة وخائنًا».

من المحقق أنه ما من شىء فى كتاب «الأب» لفيلمر له أهمية سوى حقيقة كونه نشر لأول مرة فى عام ١٦٨٠. أما أن الدفاع عن الحق الوراثى الذى لا ينقض تعين أن يقدم فى كتاب ظل فى صورته الخطية موضع النسيان لما يقرب من ثلاثين عامًا، وكتاب وضع بمثل هذه السهولة ليبدو سخيفًا، نقول إن هذا يبين ما انطوت عليه المشكلة من حيوية قليلة. والحقيقة أن كتاب فيلمر كان خطأ تاريخيا حتى عندما كتب. كان جدلاً موجهًا ضد عدوى السلطة الملكية: الجزويت والكلفنيون، «اللذين صلبا الملكية بين لصين هما: البابا والشعب»، حاول أن يعيد تقرير المبدأين الملكيين، الحق الإلهى وواجب الطاعة العمياء. ولكن فيملر طبق التكتيك الخطر وهو نقل الحرب إلى بلد العدو - فبدلا من الاعتماد على السند المستمد من الكتاب المقدس، حاول أن يبرهن على أن سلطة الملك «طبيعية» واستمد برهانه من سلطة الوالدين الطبيعية. وباختصار كان آدم أول ملك و«الملوك الحاليون هم الوريث التالى له أو يعتبرون كذلك». ولم يخف على أحد

من نقاد فيلمر ضعف عبارة «يعتبرون كذلك». إذ نظرًا لأنه لا يمكن بحكم نظام وراثة الطفل البكر أن يكون لآدم سوى وريث واحد الآن. ونظرًا أن أحدًا لا يعرف من هو هذا الوريث، لهذا ينبغى أن تكون النتيجة أن كل سلطة ملك غير مشروعة. إن الإصرار الممل الذى تابع به سيدنى ولوك هذه الحجة الواضحة يبين فحسب أن نتيجة سخيفة يتوصل إليها هى نعمة لا يجرؤ أى مجادل على التغافل عنها.

على أنه من الإنصاف فحسب بالنسبة إلى فيلمر أن نقول إنه لو لم يكن يحاول بعث الحياة فى جسد ميت لما كانت المزية كلها فى جانب ناقديه. كانوا ملتزمين بالنظرية التى ترى أن السلطة السياسية تكمن فى «الشعب» وأن الحكومات لا تنشأ إلا برضاه. وأظهر فيلمر بسهولة أن سخافة هذه البيانات لو افتضرنا أنها صحيحة بالمعنى الحرفى، لا تختلف عن أية بيانات سبق أن قيلت. إذ، من هو الشعب؟ لو كان هو مجموع السكان، فمتى دخل فى عقد وكيف يستطيع أن يرضى بأى شىء؟ وإذا أخذنا الرضا بمعناه الحرفى، فكيف يمكن وجود قيود على التشيع؟ ومن الغديب بالدرجة الكافية أنه فى هذه الحجج استعار فيلمر الكثير من هوبز الذى كان الأول يقدره تقديرًا عاليًا. لقد أصر على أن الشعب «حشد من الناس بغير رأس» وكذلك الشأن بالنسبة إلى وحدات كثيرة من السكان، فى حين أن الأفكار من قبيل التمثيل والانتخاب وحكم الأغلبية أفكار لا معنى لها إلا فى أوساط رجال القانون. لابد فى تكوين مجتمع من وجود عاهل. لو أن فيلمر لم يفضح نفسه بحجته المجردة عن سلطة آدم الملكية لأمكن أن يكون ناقدًا جبارًا. فقد كان له نفس إلمام سيدنى ولوك(١٦) بالتاريخ الدستورى الإنجليزى، وعلى غرار معظم الذين لا يعرفون إلا عن طريق ما يقوله نقادهم عنهم، لم يكن التأكيد بالحماقة التى جعلوه يظهر بها.

الظاهر أن سيدنى لم يقصد أبدًا أن ينشر «أحاديث» لأنه فى الحقيقة ليس كتابًا ذا أثر فعال برغم ما لقى من تقدير فيما بعد، من جانب توماس جيفرسون

مثلاً. والكتاب يتبع أسلوب فيلمر، فهو يتوسع فى اعتراض، بحيث يجعل منه حديثًا إلى أن يغيب عن النظر كل إحساس بالاتجاه الذى يسير فيه. ولو كان فى عشر حجمه لربما كان منشورًا له أثره الفعال. وليست فيه فكرة مبتكرة. فالحجة ضد فيلمر تقتصر على ترديد الفروض المألوفة: لجميع الشعوب حق طبيعى فى أن تحكم نفسها، تستطيع اختيار حكامها حسبما يتراءى لها؛ يستمد الحكم قوته من الشعب، يوجد الحكم من أجل أمن الشعب ورخائه، ويمكن أن يكون موضع الحساب عن هذه الغايات. ومن رأى سيدنى بالنسبة إلى إنجلترا أو «البرلمان والشعب سلطة صنع الملوك»، ولكنه اعتقد أيضًا أن سلطة البرلمان مفوضة ويمكن سحبها منه بطريقة ما غير محددة.

وحسب قول الأسقف بيرنت كان سيدنى «شديد التعلق بجميع المبادئ لجمهورية» والمفروض أنه كان كذلك فى أيام الكومنولث، ولكن ليس فى «أحاديث» شىء يتعارض حقًا من ملكية دستورية. كان يعتقد بالتأكيد أن احتمال فساد الممثلين المنتخبين أقل من فساد محاسيب أمير. وعلى غرار ميلتون الذى كان سيدنى يشبه إلى حد بعيد، كان يعجب بالجمهورية الأرستقراطية ويتصور أن الانتخاب طريقة لاختيار «أفضل الرجال» للحكم. وعلى غرار ميلتون أيضًا مجد الكومنولث وارتد ببصره إليه باعتباره عصر إنجاز نبيل وصلت فيه الحرية الإنجليزية خلال فترة مؤقتة إلى ذروة مساوية للأيام العظيمة فى اليونان وروما. ربما فى عام ١٦٨٠، وبعد عشرين عامًا من إعادة ملكية آل ستيوارت، كان لسيدنى عذره الذى افتقر إليه ميلتون فى عام ١٦٦٠، فى أن ينفذ ببصره إلى دكتاتورية كرومويل المغلفة فى ثوب يشف عما تحته، من خلال ضباب وردى. وكان على أكبر قدر من الفعالية والقدرة عندما أطلق العنان لغضبه الحق على الرشوة المنظمة والمؤامرات الشائنة التى اعتقد، بوصفه جمهوريًا، أن الملكية جاءت بها من فرنسا «منذ إعادة جلالته السعيدة». ويقول، ليتفحص الناس:

ما إذا كان القوادون والعاهرات واللصوص والمهرجون والطفيليون وأمثال هؤلاء التعساء الشريرين ممن هم من المرتزقة بالطبيعة، لهم سلطة فى هوايتهول

وفرساى والفاتيكان والاسكوريال تزيد عنها فى البندقية وأمستردام وسويسرا: وما إذا كان هايد وأرلنجتون ودانبى، وأصحاب السعادة لوردات كليفلاند وبورتسموث، وسندرلاند وجنكنز أو تشيفنش، ربما كانوا يصلون إلى مثل السلطة التى بلغوها فى أوساطنا لو أنها جاءت إليهم بطريق الاقتراع من جانب البرلمان والشعب(١٧).

ليس من السهل إجمال أهمية المذهب الجمهورى الإنجليزى فى القرن السابع عشر. فقد كان من جهة نظريا بصورة تبعث على اليأس، لأن إلغاء الملكية لم يكن أبدًا مشكلة حقيقية فرضتها مؤقتًا الظروف فحسب، وسرعان ما ساءت سمعة المذهب بسبب ارتباطه بدكتاتورية كرومويل. وكان عند ميلتون وسيدنى يعكس بصفة خاصة حالة نفسية من المثالية الحماسية ولكن بدون القوة الخشنة التى ملكتها فلسفة أنصار المساواة، وهى الفلسفة المشابهة من الناحية المجردة. كان المذهب فى القرن السابع عشر مذهبًا أرستقراطيًا فى جوهره، ولم يكن على الإطلاق إعلانًا عن حقوق الإنسان على النحو الذى اقترحه البرنامج السياسى لأنصار المساواة. فبالنسبة إلى ميلتون وسيدنى كان «الشعب» لا يزال مجتمعًا تقوده صفوة طبعية، وليس على الإطلاق مجموعة من أفراد متساوين لهم حقوق كامنة فيهم بالفطرة. حقيقة أن التسوية الفعلية التى حققتها الثورة بأن وضعت أعيان الريف فى مركز القوة، كانت أرستقراطية أكثر منها ديموقراطية بكثير، ولكن هذه التسوية لم ترتبط بأى حال بالمذهب الجمهورى. فقد تهادن الأعيان بسهولة كافية مع الملكية بعد أن أصبحت الأخيرة معتمدة على البرلمان. ولهذا السبب فأن المذهب الجمهورى بصفته هذه لم يكن أبدًا مشكلة حية. لم يكن تحيل هارنجتون الاقتصادى نظريًا، ولكن لم تكن له علاقة منطقية وثيقة بمذهبه الجمهورى. ولو لم يتصادف أنه كتب مؤلفاته خلال فترة الكومنولث لأمكنه بسهولة أن يطبق مذهبه على ملكية دستورية.

هوامش الفصل الخامس والعشرون:

(١) الطبعة المعاصرة الجيدة الوحيدة هى التى أصدرها س. ب. ليلجرين S.B. Lijegren فى هيدلبرج عام ١٩٢٤. ولقد أشرف جون تولاند على إخراج «مؤلفات» هارنجتون، فى لندن عام ١٧٠٠، وتكرر طبعها.

(٢) Oceana, ed. by Liljegren, p. 49.

(٣) شرحه، ص ١٦.

(٤) Art of Lowgiving, Works, 1747, p. 432.

(٥) Oceama, p. 94.

(٦) شرحه، ص ٩٣.

(٧) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٨) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٩) المصدر السابق، ص ٣٨.

(١٠) Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638-1647, ed. by William Haller, Vol. I, Applendix B.

(١١) Works, ed. by F.A. Patterson, Vol. IV, pp. 347 f.

(١٢) Defensio Prima, ch. VIII, Eng. trans. by Wolff; Works, Vol. VII, p. 451.

(١٣) مؤلفات، مجلده ٥، ص ١٠. Works, Vol. V, p. 10

(١٤) A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes and Considerations touching the Like-liest Means to Remove Hirelings out of the Church.

وكلاهما نشر فى عام ١٦٥٩.

(١٥) Works, ed. by Mitford, Vol. V. p. 431.

(١٦) انظر: Freehoders Grand Inquest touching Out Soveregin the King and his Parliament.

(١٧) Discourses, ed. by J. Toland, 1763, p. 205.

(مراجع مختارة)

Milton and the Purian Dilemma, 1641-1660. By Arthur Barker. Toronto, 1942.

The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney, 1622-1683. By A.C. Ewald. 2 vols. London, 1873.

The Classical Republiations: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England. By Zera S. Fink. Northwestern University Studies in the Humanities. Evanston. III., 1945.

Political Thought in Enlgland: from Bacon to Halifax. By G.P. Gooch. Lonodn, 1946. Ch. 5.

The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century. By G.P. Gooch. 2d ed. Cambridage, 1927.

Milton and Wordsworth, Poets and Prophets: A Study of Their Reactions to Political Events. By Sir Herbert J. C. Grierson. Cambridge, 1937.

Liberty and Reformation in the Puritan revoution. By William Haller. New York, 1955.

The Rise of Puritanism: or, The Way to The New Jerusalem as Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570-1643. By William Haller. New York, 1938.

The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. Lonodn, 1926. Ch. 8.

The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A.D. 1650-1750. Ed. by F.J/G. Hearnshaw. London, 1928. Ch2.

"A Historical Sketch of Liberty and Equality as Ideals of English Political Philosopgy from the Time of Hobbes to the Time of Coleridge". By F.W/ Maitland. In Collected Papers. 3 vols. Cambridge, 1911. Vol. I, p. 1.

Milton;s Contemporary reputation. By William R. Parker. Columbus, Ohio, 1940.

Harrington and His Oceana: A Study of 17th Century Utopia and Its Influence in America. By H.F. Russell - Smith. Cambridge, 1914. Milton in the Puritan Revolution. By Don M. Wolfe. New York, 1941.

الفصل السادس والعشرون
هاليفاكس ولوك

جاء الفصل الأخير فى دراما السياسة الإنجليزية فى القرن السابع عشر، بصورة تمثل ذروة المفاجأة وفى فى ثورة عام ١٦٨٨ البيضاء. فجهود چيمس الثانى الخرقاء لدفع الكثلكة قدمًا، مست الرأى البروتستنتى فى إنجلترا بمثل ما لم يمسه من قبل ما ارتكبته الحكومة بعد عودة الملكية من سخافات وانحطاط. كانت جمهرة الإنجليز بروتستنتية بصورة لا يمكن تغييرها، وبعد تجربة قصيرة العهد مع چيمس كانوا على استعداد لأن يقرروا أن التفوق البروتستنتى أمر جوهرى. فالسرعة والسهولة اللتان تمت بهما «الثورة المجيدة». وبرغم أنها لقيت المساعدة من حماقة جيمس التى لا نظير لها، أظهرتا أن ما تمت تسويته كان أكثر من البروتستنتية. لقد أبعدت شبح النظام الجمهورى إن كان ذلك الشبح مازال قادرًا حقًا على المشى؛ ذلك أنه ما من أحد جدير بالذكر كان يرغب فى أن يعيد ثانية تجربة الكومنولث الحزينة. سوف تكون إنجلترا ملكية، ولكنها ملكية يراقبها البرلمان، وفق خطوط حددتها نتائج الحروب الأهلية. وبعد أن استقرت وراثة العرش فى وليم ومارى لم يعد فى الإمكان أبدًا وجود شك فى أن التاج موضع حراسة البرلمان إذا أراد أن يحمل العبء. وهكذا استقر الحكم الإنجليزى فى الشكل الذى احتفظ به لأكثر من مائة عام وبدون إصلاحات التمثيل التى

بدت حتمية فى عام ١٦٥٠. كان فى الواقع شكلاً فظًا من الحكم خلق فى القرن الثامن عشر بعضًا من أسوأ مساوىء الحكم الطبقى، ولكنه كان ما يزال تمثيليًا على طريقته، ويمكن اعتباره ليبراليًا بالمقارنة مع أى حكم أوربى آخر. ومبادىء هذه التسوية أجملها أكثر إنجليزيين استنارة فى جيلهما، وهما رجل الدولة جورج سافيل، المركيز هاليفاكس الأول، والفيلسوف جون لوك.

وبرغم أن التهديد التى شكله قيام أسرمالكة كاثوليكية ربما سبب الثورة، فقد ختمت التسوية فصلا فى العلاقات بين الدين والسياسة. لن يعود الاثنان أبدًا إلى الاتحاد على نحو ما كانا عليه منذ الإصلاح البروتستنتى. كان قانون التسامح الأساس العلمى الوحيد الذى يقوم عليه سلام دائم بين الكنائس، وبرغم أن قانون التسامح عاش ليصبح تحفة فى التشريع الإنجليزى، إلا أن الظلم الذى تعرض له الكاثوليك والمنشقون كان مختلفًا إلى حد بعيد عن الاضطهاد. ما من شىء فى فكر هاليفاكس ولوك السياسى هو أوضح من تراجع المسائل المذهبية والكنسية من مركز الاهتمام الغالب على الأذهان، وهو المركز الذى كانت تشغله. كان لوك فى شبابه يأمل فى سياسة. «فهم» فى الكنيسة الإنجليزية نفسها، وعندما هزم الأمل تحول إلى نظرية فى تسامح عام وكلى تقريبًا وفى الفصل العملى بين الكنيسة والدولة. وحققت الثورة فى إنجلترا شيئًا لا يبعد كثيرًا عن هذا، وأصبح بصورة متزايدة الحل الذى يلقى القبول فى كل مكان لهذه المشكلة القديمة. كان كل مزاج هاليفاكس ولوك العقلى زمنيًا إلى درجة كانت مستحيلة بالفعل قبل ذلك بخمسين عامًا. وكان الاختلاف حتى عن هوبز مثيرًا للنظر. فبرغم أنه ربما كاد يكون معاديًا للدين بمثل عداء أى إنسان آخر اتخذ هذا الموقف، إلا أنه كرس نصف «الوحش» لمشكلة الدولة والكنيسة. واستطاع لوك الذى كانت حياته الشخصية خلاصة أفضل صفات البيوريتانية، أن يتجاوز عن المسألة كلها إلا حيث تؤثر فى حجته التى دافع بها عن التسامح. ومن هذه الناحية ينتمى كل من هاليفاكس ولوك إلى القرن الثامن عشر أكثر من انتمائهما إلى السابع عشر: كان فى إمكانهما مقابلة النزاع اللاهوتى بأخطر سلاح قاتل، هو عدم اللا المبالاة، وبرغم أن لوك كان متدينًا من الناحية الشخصية ومسيحيًا من الناحية الأخلاقية فقد كان معقولا ومعاديًا للدجماتية، بصورة بعيدة الغور.

ويمكن أن نلمح نفس الصفات العقلية فى نظريات هاليفاكس ولوك السياسية. فالإدراك السليم أهم عندهما من المنطق. وكلاهما كان حريصًا ومستعدًا لأن يبقى محافظًا حيث تسمح الظروف. وكلاهما كان براجماتيًا ومن أنصار التفاهم، بدرجة ملحوظة، ولا يميلان إلى الإكثار من الجدل حول ما اعتبراه حقيقة واقعة، ولكن الأحرى أنهما يميلان إلى تقبل هذه الحقيقة والاستفادة منها. وربما كان هاليفاكس أقرب من أى رجل آخر فى القرن السابع عشر إلى أن يجعل من هذا الاتجاه الفعلى نظرية سياسية ناجحة. وما من رجل آخر كان أكثر من شكًا فى التعميمات الكبيرة، أو أنبه منه فى فقء الفقاعات. وبسخرية تميز بها، وربما بظل من عدم مبالاة الإنسان المهذب بالتفكير الدقيق، نأى بنفسه عن تلك المهمة الصعبة، مهمة وضع نظرية ايجابية كان مستنيرًا ونافذ النظرية إلى أعلى درجة ولكنه كان فى جوهره تجريبيًا ومتشككًا. أما بالنسبة إلى فيلسوف مثل لوك، لم يكن هذا الشك السهل فى التعميم، شيئًا فى حيز الإمكان. كان هو أيضًا تجريبيًا ولكن مع بقية كبيرة من النزعة العقلية الفلسفية واعتقاد راسخ فى مبادئ الصواب والخطأ الواضحة بذاتها. ولسوء الحظ أن الإدراك السليم جهاز ضعيف للتأليف بين المواقف الفلسفية المتعارضة حقًا. وكانت النتيجة عند لوك سلسلة من حلول وسط تركت دائمًا المبادىء الأولى غير واضحة. حقيقة أرضت حلوله الوسط كل شخص تقريبًا لأكثر من نصف قرن، وعن طريق الإدراك السليم تمكن من المثل الأخلاقى الأساسى الذى تضمنته التسوية، وهو المثل الأعلى عن الحقوق الفردية. إلا أن حلوله الوسط سارت بعيدًا نحو إخفاء عناصر قصور المثل الأعلى نفسه وتحقيقه فى إنجلترا القرن الثامن عشر. ونتيجة لها جرى ربط الفكر السياسى فيما بعد بلوك بطريقة على أكبر درجة من التعقيد.

هاليفاكس

إن ما أثر بصفة خاصة فى ذهن هاليفاكس[1] النزاع إلى الاستقصاء

والتشكك، هو حقيقة وجود قليل، إن وجدت، من المبادئ العامة التى تصلح للحكم. إنه على حد قوله «شىء خشن» يتركب فى الأغلب من ضرورات وحلول وسط، ويكاد لا يكون لها فرض «ليس خداعًا». إن الأصوات العالية التى ترتفع متحدثة عن المبادىء، ذريعة لإخفاء السعى وراء المزايا الخاصة أو الحزبية. ويقول إن ما يختار الناس أن يدعوه «الأصول» هو:

مسمار يستخدمه الجميع لتثبيت ما هو صالح لهم، ذلك أن جميع الناس يرون أن المبدأ الذى يخدم مصلحتهم فى حينه، مبدأ راسخ[٢].

إن كلمة إساس يستخدمها العلمانيون بمثل ما يستخدم رجال الدين كلمة مقدس، ليثبتوا لأنفسهم كل ما يريدون الاحتفاظ به والذى لا يجوز لأى شخص آخر أن يمسه[٣].

ما من شىء أكثر يقينًا من أن كل نظام بشرى يتغير ومعه ما يقال له أصول الحكم. فحق الملوك الإلهى، وحقوق الملكية والأشخاص التى لا تنقض، والقوانين التى لا يجوز إلغاؤها أو تعديلها، هذه جميعًا محاولات لتقييد المستقبل، فلا يمكن ولا ينبغى أن تكون ذات تأثير فعال. فعلى حد قوله لا تصنع القوانين والدساتير مرة واحدة ولكنها تصنع ماءة مرة. فهى فى حد ذاتها لا تستطيع أن تفعل سوى القليل، وهى تعنى فى النهاية ما يريد أن تعنيه أولئك الذين يفسرونها ويتولون أمرها وينفذونها. وبإشارة لا تخفى إلى «كوك»، يقول إن القانون العام «يحلق فى السحاب» إلا إذا حركته محكمة أو حركة موظف تنفيذى، وعندئذ يصبح ما يقصده منه تنفيذ حكم الحكمة. وأخيرًا يتوقف القانون والحكم على ذكاء وحسن نية الأشخاص الذين يتولون أمرهما. ليس للتجريدات قيمة، ولكن الذى له قيمة كبيرة المصالح والقوى الملموسة. فالحكم كما تخيله هاليفاكس هو بصفة خاصة حرفة طبقة حاكمة، ولكنها حرفة طبقة ذكية ومشرية بالروح العامة. وتتمثل فضيلته الرئيسية فى كونه توفيقًا بين السلطة والحرية، قادرًا على التوسع لمواجهة حالة طارئة، ويمكن تطبيقه على الظروف المتغيرة، وهو على

قدر كاف من القوة بحيث يحافظ على السلام ولكنه على قدر كاف من الليبرالية بحيث يتفادى القمع.

وبرغم هذا التشديد على القائمين بالحكم، كان لهاليفاكس من الخبرة بالشئون القدر الكثير بحيث لم يتصور أن فى إمكان حكومة أن تفعل ما يحلو لها. فوراء الحكومة الشعب، والشعوب تصنع الحكومات وليس العكس. الشعب الذى يفقد ملكًا يظل شعبًا، ولكن الملك الذى يخسر شعبه لا يعود ملكًا. فى كل شعب سلطة عليا تغير الدستور كلما تطلب خير الشعب. مثل هذا المبدأ عن الحياة القومية والمحافظة على الذات ـ وهو المبدأ الذى يعترف به هاليفاكس صراحة أنه لا يستطيع تحديده أو التنبؤ به ـ هو أقرب شىء إلى مبدأ أساسى تعرفه السياسة.

هناك مبرر طبيعى، أو شىء لا يمكن تعريفه، قائم على أساس الخير المشترك للجنس البشرى، الخالد، والذى لا يزال يحافظ فى جميع التغييرات والثورات على حقه الأصلى فى إنقاذ شعب حين ربما تحطمه حرفية القانون[٤].

هذه القدرة على التنمية الذاتية والكامنة بالفطرة فى شعب ما، لن يحد ولا ينبغى أن يحد منها. فالقدرة الحقيقية لحكومة ما تتوقف على استجابتها لهذا الدافع الباطنى. وبدونها لا يمكن أن تسود الدساتير ولا القوة طويلا. وبهذا المعنى العام جدًا يتوقف جميع الحكم على الرضا. وأفضل وسيلة عملية للتعبير عن أمانى شعب هى هيئة تمثيلية. ولكن الواضح أن هاليفاكس اعتبرها وسيلة فقط. ولأغراض عملية يجب أن يكون هناك مجال أيضًا لقدرة على القيادة لا يمكن تعريفها. أى نوع من القوة القادرة يلائم المناسبات الكبرى، وبها «يمكن فى الأوقات الحرجة إنقاذ شعب من الدمار».

وعلى هذا الأساس المكون من الضرورى والتاريخ القومى بنى هاليفاكس تقديره للأزمة فى إنجلترا من الناحية المجردة. يقول فى كتابه «نموذج جديد فى البحر» New Model at Sea إن هناك إمكانيات ثلاثًا: إحداها ـ وكان يفكر فى

فرنسا - هى الملكية المطلقة التى يعترف بأن لها بعض المزايا من ناحية تحقيق الوحدة وسرعة التنفيذ. ولكنها تحطم «الحالة الواجبة من الحرية» التى ينبغى أن يعيش الناس فى ظلها، وهى على أية حال مستحيلة فى إنجلترا بسبب التقليد القومى، ولأن عظمة إنجلترا أن تكمن فى التجارة التى هى «من خلق الحرية». وثمة إمكانية ثانية قد تفضل من الناحية النظرية على الملكية، تلك هى الجمهورية ولكن الاعتراض عليها الذى لا يقهر، هو أن الإنجليز لا يميلون إليها. ربما تكون الملكية شيئًا يتكون من «فقاعات ونسيج براق» ولكن تبقى الحقيقة وهى أن تجربة إنجلترا الوحيدة مع جمهورية انتهت بالدكتاتورية العسكرية. وعلى ذلك فالإمكانية الباقية الوحيدة الحقيقة هى «الملكية المختلطة»، أى حكومة دستورية مقسمة بين الملك والبرلمان. وقنع هاليفاكس بالاختيار لأن مثل هذا الحكم يهيىء فى ظنه، أفضل حل وسط بين السلطة والحرية، إنه وسط بين الملكية المطلقة والجمهورية:

نأخذ من أحدهما القدرة الكبيرة جدًا على إحداث الأذى، ولكنا نترك لحكمنا وحمايتنا، ونأخذ من الأخرى الاضطراب والتساوى والعداوات والإباحة، ومع ذلك نحتفظ بعناية واجبة لمثل هذه الحرية بالقدر الذى يتفق مع ولاء الناس(٥).

قد يثير البرلمانات المتاعب ولكنها تكسب الإدارة الحكيمة قوة كبيرة. على أن هاليفاكس أخفق من ناحيتين فى فهم جهاز الحكومة الجديدة. فلم يكن يرى أن الوزراء يجب أن يصبحوا مستقلين عن البرلمان ومسئولين أمامه، بدلاً من أن يكون الملك هو الذى يختارهم. ولعله ما كان فى وسع أحد أن يرى هذا قبل أن يجعله سير التاريخ البرلمانى واضحًا، ولقد مات هاليفاكس قبل حلول الليل عليه، ولذلك وبصورة طبيعية جدًا، أخفق فى أن يرى أيضًا أن الأحزاب السياسية أصبحت جزءًا ملازمًا للحكم البرلمانى. كان حكمه على الأحزاب معاديًا بشكل واضح، وهو موقف يرجع بعض السبب فيه إليه تجربته مع المؤامرات الشائنة فى عهد عودة الملكية، ومع الشيع العنيدة فى الفترة الثورية، كما يرجع أيضًا إلى مزاج سريع الغضب جعل من الصعب عليه أن يتعاون عندما لم يتمكن من

السيطرة. كان ينظر إلى الحزب على أنه فى أفضل الأحوال، نوع من المؤامرة ضد بقية الشعب، وأحس أن النظام الذى تفرضه الأحزاب لا يتمشى مع حرية رأى الفرد. هذا التقدير السيىء للأحزاب السياسية ظل ظاهرة مميزة إلى أن نشر بيرك كتابه «مظاهر الضجر الحالية» Present Discontents فى عام ١٧٧٠.

وفاقت حصافة هاليفاكس السياسية حصافة أى سياسى إنجليزى آخر فى عصره. ولعل معظم المؤرخين يوافقون الآن على ما أكده «ماكولاى» من أنه «عن طريق الثورات المتكررة والعنيفة فى الشعور العام، أخذ بصورة لا تكاد تتغير تلك الفكرة عن مسائل عصره الكبيرة التى اتخذها التاريخ فى النهاية». من المؤكد أنه لم تكن له نظرية سياسية تقريبًا، وكاد يقول إنه ليس فى الإمكان وجود نظرية سياسية. ومن المؤكد أنه من نظرية كانت فى حيز الإمكان بالنسبة إليه، أى نظرية فى الحقوق والالتزامات المطلقة - أى الأسود القاتم، والأبيض الناصع، دون اللون الرمادى - التى أحبها القرن الثامن عشر بصورة تميزه، وفى هذا المزاج الملطف، وهذه الرغبة فى الحلول الوسط وهذا الاستعداد للحكم على الأشياء على ضوء الضرورة، نلقى أهمية القرن الثامن عشر. كان هجومه على «الأصول» إلى جانب هجوم لوك على الأفكار الفطرية، مقدمة النقد التجريبى الذى وجهه هيوم إلى نظرية الحقوق الطبيعية. وتشديده على الضرورة باعتبارها عاملا موجودًا دائمًا فى التسويات السياسية مقدمة لمذهب المنفعة الأخلاقية والسياسية الذى كان الفلسفة الحية الوحيدة فى إنجلترا خلال معظم القرن الثامن عشر ولم يصل إلى تأثيره الكامل إلا فى راديكالية بنتام وآل مل الفلسفية. وهكذا أظهر هاليفاكس مزاجًا عقليًا أصبح جزءًا لا يتجزأ من الفلسفة، وإن لم يكن يطريه أن يدعى فيلسوفًا.

لوك: الفرد والمجتمع

اتخذت فلسفة جون لوك السياسية شكل إنجاز عرضى؛ وتضمنها مقالان نشرا فى عام ١٦٩٠ بغرض صريح هو الدفاع عن الثورة(٦)؛ أولهما - وخصصه لتفنيد آراء فيلمر - لم تكن له أهمية دائمة. لكن الحقيقة أن الرسالة الثانية كانت

أبعد من أن تكون نبذة تصلح لعصره، فقد رجعت إلى الماضى عبر كل فترة الحروب الأهلية، وانضمت إلى مؤلف هوكر «نظام حكومة الكنيسة» الذى كان قد أجمل فكر إنجلترا السياسى فى ختام الإصلاح الدينى وقبل الشقاق بين البرلمان والملك. وعن طريق هوكر ارتبط لوك بذلك التقليد الطويل من فكر العصور الوسطى السياسى، أى ارتبط بالقديس توما، وهو التقليد الذى كانت فيه حقيقة القيود الأخلاقية، ومسئولية الحكام أمام الجماعات التى حكموها، وإخضاع الحكم للقانون، مسائل بديهية. ليس معنى هذا أن لوك كان بأى معنى من الذين يتعلقون بالقديم. فلم تكن العلامة الرئيسية المميزة لعقله هى العلم أو المنطق، وإنما كان إدراكًا سليمًا منقطع النظير، وحد به المعتقدات الرئيسية فى الفلسفة والسياسة والأخلاق والتربية، تلك المعتقدات التى ولدها الماضى فى أصحاب العقول الأكثر استنارة من أبناء جيله. وإذ أوضح هذه بطريقة بسيطة ورزينة، وإن تكن مفنعة، نقلها إلى القرن الثامن عشر حيث أصبحت المنبت الذى خرجت منه فيما بعد فلسفة كل من إنجلترا والقارة، السياسية. كان تقليد العصور الوسطى الذى مسه لوك عن طريق هوكر، جزءًا لا غنى عنه من المثل الدستورية لثورة ١٦٨٨. لقد غيرته سنوات الحروب الأهلية ولكنها لم تقض عليه. وعلى ذلك لم تكن مشكلة لوك أن يردد من الناحية التاريخية فكر هوكر وإنما كانت أن يوحد من جديد العناصر الثابتة من ذلك الفكر وأن يعيد تقريرها فى ضوء ما حدث فى القرن الذى يفصل بينهما.

من جميع الشخصيات فى القرن الذى يفصل بين الرجلين، كان أهمها بصورة منقطعة النظير، بالنسبة إلى ابتداع نظرية سياسية منسقة، توماس هوبز. كان هوبز ببرهانه القاطع على أن الحكم المطلق السياسى يمكن استنباطه من مبادىء ذات نزعة فردية صارمة، الخصم الذى كان ينبغى أن يضطلع لوك بدحض آرائه لو أراد أن يقدم دفاعًا نافذًا كذلك، عن الحكم الدستورى. ولسوء الحظ لم ينهض بهذا الالتزام فى رسالته الثانية ولكنه واصل دحض حجج فيلمر. بالنظر إلى الغرض الجدلى الذى توخاه لوك، كان هذا الموقف مفهومًا لأن خصومه

الملكيين كانوا أبعد من أن يربطوا أنفسهم بهوبز الذى لم يكن محبوبًا من كل الجانبين. وفضلاً عن هذا كانوا قد بعثوا الحياة فى فيلمر وبذا جعلوا منه هدفًا لا يخفى. وبالنسبة إلى أغراض الجدل كانت لفيلمر أيضًا ميزة كونه سخيفًا من بعض الوجوه، وأن يبدو أسخف مما هو عليه. وأخفق لوك فى التفرقة بين سخافات فيلمر وحججه المتينة من هوبز إلى حد بعيد. ولما كان لوك يقصد برسالتيه أن تكونا مقالين شعبيين، اختار الأمر الواضح ولكن الاختيار انتقص بشكل خطير من تأثيرها الصارم. لم يتفقا أبدًا مع أصعب المشكلات، وهذا ما يميز حقًا فلسفته بوجه عام. وعلى غرار معظم الفلسفات التى يعظم اعتمادها على الإدراك السليم، فإن فلسفته غالبًا ما تفتقر إلى الإتقان التحليلى، ولذلك تخفق فى أن تعود إلى المبادىء الأولى.

بقدر ما تعلق الأمر بفلسفته السياسية يمكن بيان لب المشكلة على النحو التالى. إن سنن العصور الوسطى التى وصلت إلى لوك عن طريق هوكر، والمثل الدستورية التى اتبعت فى تسوية عام ١٦٨٨، كانت ترى الحكم ـ الملك بوجه خاص ولكن لا يقل عنه البرلمان نفسه وكل وكالة سياسية ـ مسئولاً أمام الشعب أو الجماعة، وأن سلطته يحد منها كل من القانون الأخلاقى والتقاليد الدستورية والاتفاقات الموجودة بالفطرة فى تاريخ المملكة. الحكم لا غنى عنه، وعلى ذلك فحقه هو، بمعنى ما، حق لا ينقض، ولكنه أيضًا مشتق بمعنى أنه موجود من أجل رفاهة الشعب. واضح أن هذه الحجة تفترض الواقع الجماعى أو الاجتماعى للمجتمع، وهو فرض لم يكن صعبًا فى عصر كان المجتمع ينظمه العرف وينظمه على أى حال مبدأ مستقر من مبادىء أرسطية العصر الوسيط التى كانت مصدر إلهام هوكر. لكن كانت النتيجة الرئيسية التى انتهى إليها تحليل هوبز أن تبين، كيف أن مجتمعًا بهذه الصفة خرافة بحتة ولا وجود له إلا فى تعاون أعضائه، وأن هذا التعاون يرجع دائمًا إلى مزايا ينعم بها أعضاؤه كل منهم بصفته الفردية، وأنه لا يصبح مجتمعًا إلا لأن فردًا ما يكون قادرًا على ممارسة سلطة ذات سيادة. وعلى هذه التحليل أقام هوبز النتيجة التى وصل إليها وهى أن الخضوع

لا مفر منه فى ظل أى شكل من أشكال الحكم، وأن الأفكار من قبيل العقد والتمثيل والمسئولية، أفكار تخلو من المعنى إلا إذا ساندتها سلطة عاهل. ومن ثم فهى صالحة فى داخل الدولة ولكنها ليست صالحة للدولة.

والتعارض المنطقى شديد بين وجهتى النظر هاتين، فالأولى تشرح على ضوء الوظائف. فهى تتصور كلا من الأفراد والمؤسسات على أنهم يؤدون عملا له قيمته من الناحية الاجتماعية، ينظمه الحكم من أجل خير الكل، وفى داخل إطار القانون الذى يجعل المجموعة مجتمعًا. وتشرح الثانية بمصطلحات الإشباع الذاتى الفردى. وهى تتصور المجتمع مكونًا من أشخاص تحركهم دوافع أنانية، يتطلعون إلى القانون والحكم كى يوفروا لهم الأمن ضد زملاء أنانيين بالمثل، ويسعون وراء أكبر قدر من الخير الخاص يتفق مع المحافظة على السلام. ولو أن لوك استطاع أن يأخذ بإحدى وجهتى النظر ورفض الأخرى، لكان أكثر منطقية مع نفسه. كانت الظروف التى كتب فى ظلها تتطلب منه أن يأخذ بالاثنتين، وكان ينبغى أن يترتب على هذا فحص للمبادىء وتأليف بين وجهتى النظر، من أعلى درجة. كانت مهمة تفوق فى الحقيقة قدرات لوك. لقد سار بالفعل دفاعه عن الثورة وفى الخطوط التى أوضحها هوكر وأخذ بجوهرها هاليفاكس. فهذا الدفاع يفترض أن الشعب الإنجليزى يكون مجموعة اجتماعية تظل قائمة باستمرار خلال تغيرات الحكم التى يتطلبها تطوره السياسى، ويضع مستويات أخلاقية يجب أن تحترمها أحكامه. ومن جهة أخرى كانت هناك أسباب ملحة تفسر لماذا تعين على لوك أن يضمن فلسفته الاجتماعية جزءًا كبيرًا من مقدمات هوبز المنطقية. فبسيكولوجيا هوبز الأنانية بصورة منتظمة أو بدونها، كانت النظرية التى تفسر المجمع على ضوء المصالح الفردية، أمرًا لابد منه فى أيام لوك. كانت نظرية القانون الطبيعى تسير كلها فى هذا الاتجاه، وفى هذا الاتجاه أسهم لوك بقدر غير يسير؛ إذ فسر القانون الطبيعى على أنه مطالبة بحقوق فطرية لا تنقض، وكامنة فى كل فرد، والحقيقى من أمثال هذه الحقوق الحق فى الملكية الخاصة. ومن ثم كانت نظريته بما تتضمنه من معان، تعادل نظرية هوبز

فى الأنانيـة. فـالحكم والمجتـمع مـوجـودان للمـحـافظة على حقـوق الفـرد، وعـدم إمكانية نقض أمثال هذه الحقوق قيد على سلطة منهما. وعلى ذلك ففى جزء من نظرية لوك يبدو الفرد وحقوقه كمبادىء نهائية، وفى جزء آخر يلعب المجتمع نفسه هذا الدور. ليس ثمة ما يوضح بالدرجة الكافية كيف يمكنم أن يكون ملاهما مطلقًا.

الحق الطبيعى فى الملكية

برغم أن لوك لم ينتقد هوبز مباشرة، هاجم بعض الأفكار التى تميزه أكثر مما يتميز فيلمر، وبخاصة النظرية القائلة بإن حالة الطبيعة هى حرب الكل ضد الكل. فمن رأى لوك أن حالة الطبيعة حالة «سلام، وحسن نية، ومعونة متبادلة، ومحافظة متبادلة على الذات»،، ودافع عن هذا على أساس أن قانون الطبيعة يهيىء عتادًا كاملا من حقوق الإنسان وواجباته. إن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب فى حقيقة أنها لا تشتمل على تنظيم مثل القضاة والقانون المكتوب والعقوبات المحددة، مما يؤدى إلى تنفيذ قواعد الحق. كل ما هو صواب أو خطأ هو كذلك إلى الأبد، ولا يضيف القانون الوضعى شيئًا إلى الصفة الأخلاقية التى تتسم بها أنواع السلوك المختلفة، ولكنه يهيىء فحسب جهازًا للتنفيذ الفعال. فى حالة الطبيعة يجب على كل إنسان أن يحمى ملكيته بأفضل ما يقدر عليه، ولكن حقه فيما يملك وواجبه فى احترام ما يملكه آخر كاملان قدر كمالهما فى ظل حكم. يلاحظ أن هذا هو بالضبط الموقف الذى اتخذه توما قبل لوك بقرون. فقد اقتصر لوك على ترديد ما قاله هوكر وردد عن طريقه تقليد العصور الوسطى عن العلاقة بين القانون والأخلاق. فإذا تطرح جانبًا تلك الأسطورة عن حالة طبيعية، فلا يمكن أن يعنى هذا سوى شىء واحد هو أن القواعد الأخلاقية أوسع فى تطبيقها من قواعد القانون الوضعى وصالحة سواء أكانت موضع المراعاة من جانب الحكومات أم لا. أما الذى يكسب الأخلاق قوتها فيظل موضع السؤال. فقد يتوقف على الإرادة الإلهية، أو قد يكون واضحًا بذاته بما يتفق مع

مقتضيات العقل، أو يتوقف على حقيقة أن المجتمع أكثر تأصلا فى الطبيعة البشرية من الحكم وبذا يضع مستويات لا تستطيع الحكومات أن تتحداها. على أية حال قرر لوك بصورة مؤكدة أن الحقوق والواجبات الأخلاقية حقيقة فى حد ذاتها وسابقة على القانون، وأن الحكومات ملزمة بحكم قانونها أن تطبق ماهو حق من الناحيتين الطبيعية والأخلاقية.

واضح إذًا أن نظرية لوك بأكملها تتوقف على التفسير الدقيق للمعنى المقصود من قانون الطبيعة التى استندت إليه حالة المعونة المتبادلة وهى السابقة على المجتمع السياسى، والذى طبقا لها نشأ المجتمع السياسى. على الأقل كان لزامًا عليه، أن يبين السبب الذى من أجله كان ملزمًا حتى بدون إدارة أو تنفيذ. والحقيقة أنه لم يقدم له أى تحليل دقيق على الإطلاع، ولم تتعد أوضح معالجة له كونها شيئًا عرضيًا وذلك حين راح يفرق بين السلطة الأبوية والسلطة السياسية، وهى تفرقة تحذو حذو أرسطو وموجهة ضد فيلمر. وإذ جرى التقليد على مناقشة موضوع الملكية عند الحديث عن الأسرة، كانت النتيجة ربط معالجته للقانون الطبيعى بنظريته فى أصل الملكية الخاصة. وعلى ذلك، فقبل مناقشة المسألة العامة المتعلقة بالصلاحية التى عزاها لوك إلى قانون الطبيعى، يحسن أن نعرض نظريته عن الحق فى الملكية الخاصة، لأنه يفترض باستمرار أن هذا هو الطراز الذى يشبهه جميع الحقوق الطبيعية.

اعتقد لوك أن الملكية فى حالة الطبيعة ملكية مشتركة بمعنى أن كل فرد كان له حق فى أن يحصل على أسباب عيشه من كل ما تقدمه الطبيعة. وهنا أيضًا جاء بأفكار من ماض بعيد جدًا. لم يكن من غير المألوف فى العصور الوسطى الافتراض بأن الملكية المشتركة حالة أكمل ومن ثم «طبيعية» بدرجة أكبر، من الملكية الخاصة التى كانت تعزى إلى آثار الخطيئة على الطبيعة البشرية بعد سقوط الإنسان(*). كذلك تضمن القانون الرومانى النظرية المختلفة جدًا فى أن الملكية الخاصة تبدأ بالاستيلاء على الأشياء التى كانت من قبل موضع الاستعمال

المشترك وإن لم تكن هناك ملكية مشتركة. وتحول لوك عن كلتا النظريتين بأن أكد أن للإنسان حقًا طبيعيًا فيما «مزج» به عمله الجسمانى، كأن يحيط الأرض بسياج ويلفحها مثلا. والظاهر أنه استخلص حكمًا عامًا من المثال الذى ضربه المستعمرون فى بلد جديد مثل أمريكا، ولكن لعله كان متأثرًا أيضًا بإحساس قوى بما ينطوى عليه الاقتصاد الزراعى الخاص من تفوق بالقياس إلى الزراعة الجماعية فى ظل نظام أكثر بدائية. فقد اعتقد لوك أن الإنتاج الأكبر يرفع مستوى المعيشة فى كل أرجاء المجتمع. فى القرن الثامن عشر زاد تسييج الأرض فى الحقيقة من غلتها، ولكن المالك الرأسمالى استغل مركزه الاستراتيجى فى الاستيلاء على المزايا. وأيا كان أصل نظرية لوك فقد كانت حجته ترى أن الحق ينشأ بسبب أنه عن طريق العمل يمد الإنسان، إن صح القول، شخصيته هو إلى الأشياء التى ينتجها. فهو إذ ينفق طاقته الباطنية عليها يجعلها جزءًا من نفسه. وعلى العموم تتوقف منفعتها على العمل المبذول فيها؛ وهكذا أدت نظرية لو إلى نظريات كمية العمل التى ظهرت فيما بعد فى الاقتصادين التقليدى والاشتراكى.

ويترتب على نظرية لوك فى أصل الملكية الخاصة أن الحق سابق حتى على المجتمع البدائى الذى وصفه بأنه حالة الطبيعة. فالملكية كما قال هو نفسه هى «بدون أى اتفاق صريح بين جميع عامة أعضاء المجتمع»[٧]. أنها حق يأتى به الفرد فى شخصه هو إلى المجتمع بمثل ما يأتى بطاقة جسمه المادية. ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، ولا يستطيع بحق أن ينظمه إلا فى داخل حدود معينة، ذلك أن كلا المجتمع والحكم موجودان، بصفة جزئية على الأقل، لحماية حق الملكية السابق عليهما. كان لهذا الوصف للملكية وأن أورده بصفة عرضية تقريبًا، تأثير عميق على فلسفة لوك الاجتماعية بكاملها. فهو لم يقل أبدًا ويكاد من المؤكد أنه لم يعتقد، أنه لا وجود لحق طبيعى خلال الملكية. فالعبارة التى أكثر من استعمالها وهو يعدد الحقوق الطبيعية هى «الحياة والحرية والمنزلة». على أنه غالبًا ما استعمل «الملكية» حيث يبدو إنه كان يعنى أى حق، ولما كانت الملكية هى الحق الطبيعى الوحيد الذى تفحصه بإسهاب، كان حتمًا أن تظهر باعتبارها

الحق المثالى والهام. وعلى أى حال فقد تصور جميع الحقوق وفق نفس الخطوط التى تصور الملكى طبقًا لها، أى باعتبارها صفات للشخص الفرد تولد معه، ومن ثم فهى حقوق قبل كل من المجتمع والحكومة لا يمكن نقضها. مثل هذه الحقوق لا يمكن بحق تنحيتها نظرًا لأن المجتمع نفسه يوجد لحمايتها؛ يمكن فقط تنظيمها بما يلزم لتوفير الحماية الفعالة لها. وبعبارة أخرى لا يمكن تقييد «حياة وحرية ومنزلة» شخص واحد إلا بقصد تنفيذ ما لشخص آخر من دعاوى صحيحة فى نفس الحقوق.

عناصر الغموض الفلسفى

قامت هذه النظرية بكل ما تنطوى عليه من معان اجتماعية وسياسية، على فكرة الأنانية مثلها مثل نظرية هوبز. حقيقة رسم لوك صورة مختلفة لحالة الطبيعة. فحرب الكل ضد الكل بدت بالنسبة إلى إدراكه السليم مبالغًا فيها، ولكن من حيث جوهر الموضوع، كان يقول مثل هوبز إن المجتمع موجود لحماية الملكية والحقوق الخاصة الأخرى التى لا يخلقها المجتمع. ونتيجة لهذا فإن علم النفس الذى نشأ فى القرن الثامن عشر من نظرية لوك فى العقل، كان فى تفسيره للسلوك البشرى أنانيًا فى أساسه. فقد تحدث بمصطلحات اللذة والألم ولم يتحدث كمثيله عند هوبز عن المحافظة على الذات - وهو تحسين مشكوك فيه - ولكن حساب اللذة كان يدور تمامًا حول الفرد، شأنه شأن حساب الأمن. ولقد شق منطق هوبز الأفضل طريقة برغم إحساس لوك الأفضل. وعن طريق تعاون غريب غير مقصود أقام الرجلان على النظرية الاجتماعية الافتراض بأن المصلحة الذاتية الفردية واضحة وملزمة فى حين أن المصلحة العامة أو الاجتماعية هزيلة وليست جوهرية. ربما كان تأثير لوك أشد حسمًا، لأنه كان بالضبط أقل بينة من المبادئ التى قام عليها. لقد ترك على ما هى عليه النظرية القديمة فى القانون الطبيعى بكل معانيها العاطفية ودوافعها الملزمة والدينية تقريبًا، ولكنه غير تمامًا وبدون أن يدرى، المعنى الذى كان المصطلح يدل عليه

عند كتاب مثل هوكر. فبدلا من قانون يأمر بالخير المشترك للمجتمع، أقام لوك مجموعة من حقوق فردية، فطرية ولا تنقض، تحد من قدرة الجماعة وتقف كحواجز تحول دون التدخل فى حرية وملكية الأشخاص بصفاتهم الخاصة. وعلى غرار الأحرار فيما بعد، افترض أن الشيئين - المحافظة على الخير المشترك وحماية الحقوق الخاصة - ينتهيان إلى نفس النتيجة. وفى الحالة التى كانت عليه السياسة والصناعة ربما كان هذه صحيحًا إلى حد كبير ولكن لم يكن له أساس منطقى عدا الفرض الغامض بأنه فى تجانس الطبيعة «سوف يكون الخير من نوع ما هو الهدف النهائى من الشر» هذه الثقة العاطفية بالطبيعة والتى لا تستند إلى شىء عرفه عنها العلم الحديث أو الفلسفة الحديثة، سرت فى تاريخ النظرية السياسية والاقتصادية فى القرن الثامن عشر.

من الصعب للغاية أن نفهم بالضبط ما اعتقد لوك أنه المبرر الفلسفى لنظريته فى الحقوق الطبيعية، أو أن نرى بعبارة أخرى كيف قصد أن يربط نظريته السياسية بمركزه الفلسفى العام. أما أن جميع الأفراد وهبهم خالقهم حقًا فى الحياة والحرية والمنزلة، بغض النظر عن كل إشارة إلى ارتباطاتهم الاجتماعية والسياسية، تقول إن هذا ليس بالتأكيد فرضًا يمكن التدليل عليه ببرهان تجريبى. يبدو أن ليس ثمة سبيل أيًا كان لإثباته. بل يجب أن يكون كما قال توماس چيفرسون، واضحًا بذاته فقط، أى بديهية يمكن أن تستنبط منها نظريات مبرهنة، اجتماعية وأخلاقية، ولكنه فى حد ذاته أوضح من أى مبدأ أخلاقى آخر. ولعل هذا ما اعتقده لوك. فالاتجاه إلى اعتبار القانون الطبيعى فى علوم الأخلاق والقانون مشابهًا للبديهيات فى علم الهندسة، كان اتجاهًا راسخًا فى فكر القرن السابع عشر بعد خروشيوس. ولكن حتى مع التسليم بأن بعض القيم الأخلاقية بديهية فإن وجوب اتخاذها شكل حقوق فردية موجودة بالفطرة أمر بعيد عن الوضوح. والمرجح أن لوك لم يواجه أبدًا هذه المسألة فى الواقع، إذ يبدو أنه لم يكن على بينة من عظم اختلاف نظريته فى الحقوق الطبيعية عن الصيغ القديمة التى ظهرت بها النظرية.

على أنه لو طرحنا هذه المسألة الأخيرة جانبًا، يظل من الصعب أن نرى كيف أن مركز لوك الفلسفى سانده فى اعتقاده أن فرضًا واضحًا بذاته فى الظاهر، فى علم الأخلاق أو فى أى موضع آخر، هو مركز صحيح لذلك السبب. كان الكتاب الأول «مقال بخصوص الفهم البشرى» مخصصًا لبيان أنه ما من فكرة هى موجودة بالغريزة، أى إنها فى أساسها جزء من الرأى القائل بإن الاعتقاد فيها له ما يؤيده بخلاف الأدلة. ولأغراض عملية فأن هذا شبيه بالقول إن الوضوح الذاتى لا يدعو إلى الاطمئنان، نظرًا لأنه حتى الفرض الباطل قد يبدو بسبب العرف أو العادة واضحًا لا يخفى. ما من شك أن لوك قصد بهجماته على الأفكار الموجودة بالفطرة أن تذيب كل أنواع التعصب فى الأخلاق والدين فضلا عن العلم. كان يعتبر أن اعتقاده فى صدور الأفكار عن الحواس، يهيىء أساسًا لمعرفة تختلف تماماً عن الاختبار المرتجل الممثل فى الفطرية.

وتمشيًا مع هذه النظرية التجريبية فى أصل الأفكار، نبذ لوك الاعتقاد بأن أى علم تجريبى ـ يعتمد على ما ترويه الحواس من أنواع الوجود المادى ـ يمكن أن يكون صحيحًا بشكل يمكن إثباته. إلا أنه احتفظ بالاعتقاد السائد فى أيامه فى أن أى علم جدير الاطمئنان إليه تمامًا، يجب أن يكون قابلا للإثبات. وكان يظن أن العقل قادر على أن يدرك «نواحى الاتفاق والاختلاف» الضرورية بين بعض الأفكار وأن هذه تكفى لتأييد علوم قليلة يمكن البرهنة عليها، مثل الرياضيات، وظن أيضًا أن علم الأخلاق يندرج فيها. ومن هنا اعتقد أن نظريته السياسية تؤيدها الحقائق الواضحة بذاتها التى يتضمنها علم أخلاق يمكن إثباته. وهكذا عرضت فلسفته ككل شذوذ نظرية للعقل، تجريبية بوجه عام ومرتبطة بنظرية فى العلوم وبأسلوب عقلى فى العلم السياسى. وكانت النتيجة الغريبة فى فلسفته الاجتماعية نظرية متسامحة، بشكل ظاهر ونقاده فى دفاعها عن الحرية الدينية، وقادرة على أن تكون دجماتية إلى حد كبير فى الدفاع عن حقوق الملكية.

إن وزن تأثير لوك فى الفلسفة كان إلى جانب المذهب التجريبى، أى إلى جانب علم نفس يجرى فيه تفسير المعرفة البشرية والسلوك البشرى عن طريق الحواس، وفيه تدعى قواعد السلوك الصلاحية التى تدعيها التعميمات المستمدة من التجربة. كان ظاهرًا أن الحقوق الطبيعية ـ حقوق لا تنقض فى حرية التصرف، كامنة بالفطرة فى البشر أيًا كانت علاقاتهم الاجتماعية أو بدون علاقات اجتماعية ـ لا يمكن إثباتها بهذه الطريقة، كما لا يمكن يعد تفنيده للأفكار الموجودة بالفطرة، السماح بها دون تحد باعتبارها بديهيات. وهكذا تصادف أن خلفاءه الإنجليز فى النصف الأول من القرن الثامن عشر (حسب إيحاءات فى «مقال») سرعان ما ابتدعوا نظرية فى السلوك عن أساس اللذة والألم، فالأولى تعمل كقوة جذب والثانى كقوة صد، وابتدعوا نظرية فى القيمة جعلت أعظم مجموع من اللذات وبعد خصم الآلام باعتبارها مقادير سالبة، هو غاية السلوك الذى له قيمة من الناحية الاجتماعية. هذه النظرية وكانت فى أول أمرها علم نفس :أكاديميًا بصفة خاصة ومرتبطًا بعلم أخلاق لاهوتى، انتقلت عن طريق الفرنسيين إلى أيدى بنتام والراديكاليين الفلاسفة. من الناحية المنطقية كما أظهر بنتام، استبعدت كلية ما أورده لوك عن حقوق طبيعية وخلافات عن حالة الطبيعة وعن عقدة. لكنها ظلت أنانية النزعة فى تفسيرها السيكلوجى للسلوك وكذلك فى نظريتها فى القيمة ـ الأخلاقية والسياسية والاقتصادية ـ وافترضت فحسب اتفاق الحرية الفردية مع أكبر خير عام. كانت فردية كل النظرية الاجتماعية بين «لوك» «وجون ستيوارت مل» أقل اعتمادًا على المنطق منها على اتفاقها مع مصالح الطبقة التى أنتجتها بصفة خاصة.

العقد

بعد وصف حالة الطبيعة كحالة يسودها السلام والمعونة المتبادلة، وبعد تعريف الحقوق الطبيعية على أساس الملكية، أى باعتبارها، سابقة حتى على المجتمع، انتقل لوك ليستمد المجتمع المدنى من رضا أعضائه. كان حتما أن يعانى

هذا الجزء من هوكر وما أنفق فيه مع هوبز. كان قد عرف السلطة المدنية على أنها «حق صنع القوانين مع العقوبات... لتنظيم الملكية والمحافظة عليها. وحق استخدام قوة الجماعة فى تنفيذ أمثال هذه القوانين... كل هذا فى سبيل الخير العام فقط[٨]. ومثل هذه السلطة لا يمكن أن تنشأ إلا بالرضا، وبرغم أن هذا الرضا يمكن تقديمه بشكل سافر، إلا أنه يجب أن يكون رضا فرد بالنسبة إلى نفسه. ذلك أن السلطة المدنية لا يمكن أن يكون لها حق إلا إذا كان مستمدًا مما لكل إنسان من حق فردى فى حماية نفسه وملكيته. والسلطة التشريعية والتنفيذية التى يستخدمها الحكم لحماية الملكية ليست سوى سلطة كل إنسان الطبيعية عهد بها «إلى أيدى الجماعة» أو «عهد بها إلى الجمهور» ولا يبررها سوى أنها طريقة لحماية الحقوق الطبيعية أفضل من المعونة الذاتية التى لكل إنسان حق فيها بالطبيعة. هذا هو «العهد الأصلى» الذى به «اندمج» «الناس» فى «مجتمع واحد» إنه مجرد اتفاق «على الاتحاد فى مجتمع سياسى واحد هو كل ما عليه أو يجب أن يكون عليه الاتفاق بين الأفراد الذين يدخلون فى كومنولث أو يقيمونه[٩].

الصعوبة بالنسبة إلى هذه النظرية أن لوك ليس واضحًا فى أى موضع، بشأن ما يشأ بالضبط من «العقد الأصلى». هل هو المجتمع نفسه أم الحكومة فقال؟ أما أن الاثنين مختلفان فهذا لما قرره بلهجة التأكيد فى موضع متأخر من «الرسالة» الثانية حيث أكد أن ثورة سياسية تعمل على حل الحكومة، لا تؤدى كقاعدة إلى حل المجتمع الذى تحكمه تلك الحكومة، وفضلا عن هذا، يتنازل الفرد عن حقه الطبيعى للجماعة أو الجمهور الذى يجب فرضًا أن يكون نوعًا من كيان إذا تمكن من أن تمنح له السلطة. ومن جهة أخرى، وطبقًا لنظرية لوك بالضرورة، يبقى الحق فى أيد الأفراد إلى أن يتخلوا عنه. إلا أنه اعتبر هذا التنازل عن الحق الفردى مشروطًا مقابل كل من المجتمع والحكومة، لأن السلاطة الفردية لا يجرى التنازل عنها «إلا بالنية الموجودة فى كل فرد وهى أنه (التنازل) الأفضل للمحافظة على نفسه وحريته وملكيته»، والمجتمع نفسه «مجبر على أن

يضمن ملكية كل شخص»[١٠]. ولتوضيح هذه المشكلة نجد كتاب القارة من أمثال ألثوسيوس وبوفندورف، الذين طوروا نظرية الاتفاق بأكبر قدر من العناية، قد افترضوا عقدين: أحدهما بين الأفراد ويؤدى إلى قيام مجتمع، والآخر بين المجتمع وحكومته. ويتخذ لوك بشكل صريح مثل هذا الموقف وإن لم يقرره فى أى موضع من مؤلفاته. بالطبع، لا يفسر العقد المزدوج شيئًا نظرًا لأن صلاحية استخدام نفس المفهوم بحيث يغطى كلتا الحالتين، هى فى الحقيقة النقطة المشكوك فيها، ولكنه يضفى وضوحًا شكليًا على النظرية. لم يكن الوضوح الشكلى صفة لها قيمة عالية فى نظر لوك ومن ثم قنع بإطلاق وجهتى نظر. كانت النظرية القديمة التى أخذها من هوكر تفترض مجتمعًا قادرًا على أن يجعل موظفيه الرئيسيين مسئولين من الناحية الأدبية، وهذا ما اتبعه بصفة خاصة فى دفاعه عن الثورة بأنها مجهود له ما يبرره لجعل الحكم الإنجليزى يخدم حاجات المجتمع الإنجليزى. أما النظرية الجديدة التى قررها هوبز بأكبر قدر من الوضوح، فلم تفترض سوى أفراد ومصالحهم الخاصة، وهذا ما اتبعه لوك أيضًا بقدر ما جعل من المجتمع والحكومة جهازين لحماية الحياة والحرية والمرتبة.

ومظهرًا النظرية يوحد بينهما - ويجب التسليم بأنه توحيد معرض للتهديد - الافتراض بأن الفعل الذى تقوم به الجماعة بشكله اتفاق أغلبية أعضائها. فالرضا الذى بمقتضاه يتفق كل شخص مع آخرين على تكوين كيان سياسى، رضاء يجبره على الخضوع للأغلبية، وكما أكد بوفندورف فأن خرافة وجود عقد اجتماعى يجب تدعيمها بخرافة الرضا الإجماعى. واتفاق الأغلبية مماثل لعمل يقوم به المجتمع كله.

الذى يحرك أى مجتمع هو رضا أفراده فقط، ولازم كى يسير مجتمع وهو هيئة واحدة فى طريق ما، فمن الضرورى أن تتحرك الهيئة فى هذا الطريق الذى تحملها إليه القوة الأكبر وهى الأغلبية[١١]».

على أن هذه الطريقة فى حل الصعوبة عرضة للاعتراض عليها من كلا الجانبين. فلو كانت حقوق فرد لا تنقض حقًا فحرمانه منها عن طريق أغلبية ليس بأفضل من حرمانه منها على أيدى طاغية واحد، والظاهر أنه لم يخطر ببال لوك أن أغلبية يمكن أن تسلك سبيل الطغيان. كذلك ليس من سبب طيب يدعو فردًا إلى التنازل عن رأيه الشخصى لمجرد كثرة عدد الذين يختلفون معه. ومن جهة أخرى إذا كان «للجمهور» أو «المجتمع» صفة توحيدية خاصة به، فليس من سبب بدهى يفسر لماذا يجب دائمًا أن تتخذ أغلبية عددية القرار له. كانت النظريات القديمة فى السيادة الشعبية، مثل نظرية مارسيليو، تعتقد أن «القسم الغالب» من المجتمع يمكن إضفاء أهمية عليه بسبب نوعيته فضلا عن مقداره. وعلى العموم لا يمكن القول إن لمبدأ حكم الأغلبية مثل هذه الصلاحية الواضحة التى نسبها إليها لوك.

المجتمع والحكومة

على العموم اعتبر لوك إقامة حكومة على أنها حادث أقل أهمية بكثير من العهد الأصلى الذى يصنع مجتمعًا مدنيًا. فبمجرد أن توافق أغلبية على تكوين حكومة «فمن الطبيعى أن تكمن فيها (الأغلبية) سلطة المجتمع كلها». ويتوقف شكل الحكومة على كيفية تصرف الأغلبية، أو الجماعة، بسلطتها. قد يحتفظ بها أو قد تفوض لهيئة تشريعية من شكل أو آخر. وتمشيًا مع تجربة الثورة الإنجليزية افترض لوك تفوق السلطة التشريعية فى الحكومة، وإن سلم بإمكانية اشتراك السلطة التنفيذية فى وضع القوانين. على أن كلتا السلطتين مقيدة محدودة، فلا يمكن أبدًا أن تكون السلطة التشريعية تعسفية، ذلك أنه حتى الشعب الذى أقامها لا يملك مثل هذه السلطة، وهى لا تستطيع أن تحكم بمقتضى مراسيم ما دام الناس يتحدون فى كونهم عرفوا القانون والقضاة، ولا تستطيع أن تأخذ الملكية بغير رضا، الأمر الذى يفسره لوك بأنه يعنى أنها لا تأخذها عن طريق صوت الأغلبية، ولا يمكنها أن تفوض سلطتها التشريعية ما

دامت هذه موجودة دائمًا حيث وضعتها الجماعة. وعلى العموم فسلطتها موضع ثقة نظرًا لأن الشعب يملك السلطة العليا لتغيير الهيئة التشريعية عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التى وضعت فيها. والسلطة التنفيذية يقيدها فضلا عن هذا، اعتماد عام على التشريعية وكذلك لأن الامتياز يحد منه القانون. ومن المهم فى سبيل الحرية ألا تكون السلطة التشريعية والتنفيذية فى نفس الأيدى. إن كل تفضيل من شرح لوك للعلاقة بين الهيئات التشريعية والتنفيذية يعكس مظهرًا من الجدل بين الملك والبرلمان.

على أن سلطة الشعب على الحكومة ليست فى أيدى لوك بقدر الكمال الذى أصبحت عليه فى النظريات المتأخرة والأكثر ديموقراطية فبرغم أنه دعا سلطة الهيئة التشريعية تفويضًا من الأغلبية التى تتصرف بالنيابة عن الجماعة، احتفظ بالفكرة القديمة من أن ما تمنحه الجماعة يجرد الشعب من السلطة ما دامت الحكومة مخلصة لواجباتها. ومن هذه الناحية كانت نظريته تعسفية نوعًا من الناحية المنطقية، على ما أوضح روسو فيما بعد، إذ لو كانت الحكومة مجرد وكيل عن الشعب، لكان من الصعب أن نرى السبب الذى من أجله يغل هذا الوكيل يديه عن طريق تنفيذ الأمانة. سلطة الشعب التشريعية مقصورة فى الواقع على فعل واحد (وإن سلم لوك بأن فى الإمكان تصور حكومة ديموقراطية)، أى إنشاء هيئة تشريعية عليا. وحتى لو استأنفت الجماعة سلطتها لسبب طيب، فلن تستطيع أن تفعل هذا «قبل حل الحكومة». من الطبيعى أن يعتبر ديموقراطى مثل روسو هذا الأمر قيدًا لا مبرر له على سلطة الشعب الدائمة فى أن يحكم نفسه على النحو الذى يراه مناسبًا. ولعل أسبابًا عدة اتحدت لتثبت لوك فى رأيه. فقد كان رجلا حريصًا ورزينًا، لا يرغب بأية حال فى تشجيع الإباحة حتى ولو تعين عليه الدفاع عن ثورة. وفضلا عن هذا، نظر بحق إلى الحكم الديموقراطى، على الأقل فى إنجلترا، على أنه مسألة أكاديمية. وربما كان أكثر أهمية من هذه الأسباب استمرار تعلقه بالتقليد الذى استمده من هوكر والذى سبق أن تسلط على فكر كوك وسير توماس سمث. إن حق جماعة فى أن تحكم نفسها، لم يحسب

متعارضًا مع نوع من عدم القابلية للنقض فى حق ملكها وأجهزة الحكم الأخرى والذين لهم فى النهاية مركز أو مصلحة راسخة فى أماكنهم، هذا المظهر من نظرية لوك استمر قائمًا فى ليبرالية (الأحرار) Whigs فى القرن الثامن عشر. التى اعتبرت الحكم وإن كان مسئولاً عن الرفاهة المشتركة، توازنًا بين المصالح الكبيرة بالملكة، مثل التاج والأشراف بالكنيسة والعامة. وأصبحت هذه الفكرة فى أيدى ادمند بيرك نقطة بدأت منها نظرية المذهب المحافظ الحديث. الثورة الإنجليزية لم تحطم بعنف تقليد الحكم الإنجليزى وكذلك كان لوك وهو مفسرها الفلسفى، أكثر الثوريين نزعة محافظة. وكان لأفكار لوك فى فرنسا فى القرن الثامن عشر تاريخ مختلف تمامًا.

أيًا كانت الواريخ التى كتبت فيها هذه الرسائل فقد كان غرض لوك الدفاع عن حق الثورة الأخلاقى، ومن هنا ناقش فى نهاية رسالته الثانية الحق فى مقاومة الطغيان. وكانت أشد حججه فعالية تعتمد على مبادئ مستقاة من هوكر. من حيث الجوهر تصل الحجة إلى هذا: المجتمع الإنجليزى والحكومة الإنجليزية شيئان مختلفان. والثانية موجودة لخير الأول، والحكومة التى تعرض المصالح الاجتماعية للتهديد بشكل خطير يجرى بحق تغييرها. وهذه الحجة يؤيدها بحث مطول نوعًا للحق الذى يمكن الظفر به عن طريق الغزو. وهنا فرق لوك بين الحرب العادلة وغير العادلة. لا يكسب مجرد معتد أى حق، وحتى المنتصر فى حرب عادلة لا يستطيع أبدًا أن يكتسب حقًا يتعارض مع حق المغلوبين، فى حريتهم ومليكتهم. الحجة موجهة ضد أية نظرية ترى أن الحكومة يمكن أن تستمد سلطة عادلة من مجرد الغزو أو النجاح فى استخدام القوة. والمبدأ الذى تقوم عليه حجة لوك هو نفسه من حيث الجوهر، المبدأ الذى طلع به روسو فيما بعد، وهو أن الصلاحية الأخلاقية والقوة شيئان متمايزان، والثانى لا يمكنه أن يولد الأول. ومن ثم لا يمكن تبرير حكومة تبدأ عن طرق القوة، بمثل ما لا يمكن تبرير جميع الحكومات، إلا باعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة فى الأفراد والمجتمعات ودعمها. وبعبارة أخرى فالنظام الأخلاقى دائم قادر على البقاء، وما

الحكومات سوى عوامل فى النظام الأخلاقى، وبهذا المعنى كان القانون الطبيعى يعنى فى جوهره بالنسبة إلى لوك ما سبق أن عناه بالنسبة إلى شيشرون وسنيكا والعصور الوسطى بأكملها.

وتحل الحكومة، تمييزًا لها عن المجتمع، إما بتغيير فى مقر السلطة التشريعية، وإما بخيانة الأمانة التى عهد بها الشعب إليها. وتصور لوك إمكانية الحالتين، وكلتاهما مستمدة من التجربة الإنجليزية فى الخمسين عامًا السابقة. أراد أن يبين أن الملك كان صانع الثورة الحقيقى بمحاولته توسيع نطاق امتيازه والحكم بدون البرلمان، وكان هذا تغييرًا فى موضع السلطة التشريعية العليا التى وضعها الشعب فى ممثليه. وكان له أيضًا ذاكرة تحتفظ بسوء سلوك البرلمان الطويل ومن ثم لم تكن لديه فكرة عن ترك الهيئة التشريعية حرة طليقة... كل عدوان على حياة الرعايا أو حريتهم أو ملكيتهم باطل من تلقاء نفسه، والهيئة التشريعية التى تحاول ارتكاب هذه المظالم تفقد الحق فى سلطاتها. وفى هذه الحالة تعود السلطة إلى الشعب الذى يجب أن يتخذ العدة لإقامة هيئة تشريعية جديدة عن طريق تشريع دستورى جديد. وكما فى جميع أمثال هذه الحجج خلق لوك اضطرابًا بالغًا، وربما دون ما حاجة إليه، باستعماله كلمة «مشروع». إنه يتحدث باستمرار عن الأفعال غير المشروعة من جانب الهيئة التنفيذية أو التشريعية حين علم جيدًا أنه لا وجود لعلاج قانونى، وعن المقاومة المشروعة للطغيان حين يقصد الالتجاء إلى علاج خارج عن القانون ولكن يمكن الدفاع عنه من الناحية الأخلاقية. وبوجه عام استخدم كلمة مشروع على أنها مرادفة لعادل أو حق، ولم يفرق بين ما هو عادل من الناحية الأخلاقية وما يمكن عمله من الناحية القانونية. وهذا الاستعمال نشأ من الاعتقاد التقليدى وأدامه، وهو الاعتقاد بأن القانون ـ الطبيعى والوضعى والأخلاقى ـ كله من أصل واح. وعلى ذلك فهناك قوانين «أساسية» لا تسنها حتى الهيئة التشريعية العليا. ولقد اختفى واقع أمثال هذه القواعد فى القانون الإنجليزى بانتهاء نفس الثورة التى كان لوك يدافع عنها، برغم استمرار الاعتقاد فى وجود قيود أخلاقية على البرلمان. وربما

كان الأقرب إلى أفكار لوك الأسلوب الأمريكى فى التفرقة بين القانون الدستورى والقانون التشريعى، وبين التشريع العادل والتشريع فوق العادى عن طريق الاستفتاء.

تعقد نظرى لوك

يمكن بالجهد تقديم فلسفة لوك السياسية فى عرض بسيط وصريح بسبب ما تكشف عنه من صعوبة منطقية عندما تخضعها للتحليل. فبرغم ما تبدو به من بساطة على السطح جعلته أوسع الفلسفات السياسية انتشارًا وشعبية، إلا أنها ملتوية متداخلة فى الواقع. وهذا راجع إلى حقيقة أن لوك رأى بوضوح كبير حشدًا من المشكلات انطوت عليها سياسة القرن السابع عشر، وحاول فى نزاهة أن يربط بينها جميعًا. ولكن لم يكن لنظريته بنيان منطقى بالقدر الكافى من الاتفاق بحيث يتضمن مادة بمثل هذا التعقيد. وإذا كانت الظروف قد جعلت منه المدافع عن ثورة، إلا أنه لم يكن بالتأكد راديكاليًا. وكان من ناحية المزاج العقلى أقل الفلاسفة تعلقًا بالجانب النظرى. ولعل شيئًا ما تفسره حقيقة أنه بلغ مرحلة النضج فى جيل كانت نتائج الحرب الأهلية قد تحققت ولكن دون الاعتراف بها. لقد ورث مبادئه بصفة خاصة ولم يتفحصها أبدًا تفحصًا كاملا. ولكنه بالنسبة إلى الحقائق، كان حساسًا بشكل خارق للعادة، وصريحًا تمامًا فى محاولة مواجهتها. كانت الفترة التى توسطت القرن السابع عشر قد أحدثت تغييرًا هائلة فى كل من السياسة الإنجليزية والفكر الإنجليزى، ومع ذلك لم تقطع صلة الاستمرار مع الأيام السابقة على الحروب الأهلية. وكانت فلسفة لوك السياسية جهدًا من أجل الربط بين الماضى والحاضر، وكذلك لإيجاد نواة اتفاق بالنسبة إلى الرجال المعقولين فى جميع الأحزاب، ولكنه لم يحقق تأليفًا بين كل ما ربطه. وكما ربط بين عناصر متباينة من الماضى، كذلك خرجت من فلسفته السياسية نظريات متباينة فى القرن الذى تلاه.

نشأت نقائص البنيان الفلسفى فى نظرية لوك السياسية من حقيقة أن رأيه لم يستقر أبدًا على ما هو بالضبط أساسى وما هو مشتق، ففى وصفه للمجتمع المدنى نلقى فى الحقيقة ما لا يقل عن أربعة مستويات، تمثل الثلاثة الأخيرة منها على أنها مشتقة على التعاقب من الأول. على أن لوك لم يتردد أبدًا، إذا رأى ذلك مناسبًا، فى أن يعزو إلى كل من الأربعة نوعًا من الصفة المطلقة. فقة مثل أساس كل المذهب على أنه الفرد وحقوقه وخاصة الملكية. وعلى العموم يجب النظر إلى هذا على أنه أهم مظهر من نظريته السياسية جعلها أصلا دفاعًا عن الحرية الفردية ضد العسف السياسى. وثانيًا فالناس أيضًا أعضاء فى مجتمع، وبرغم أن لوك وصف المجتمع بأنع يعتمد على الرضا الصريح ويعنى بصورة فعالة الأغلبية، فقد تحدث باستمرار عن المجتمع باعتباره وحدة محددة والوكيل عن حقوق الفرد. وثالثًا، وراء المجتمع هناك حكومة التى هى وكيلة عن المجتمع، بمثل ما يكون الأخير إلى حد ما بالنسبة إلى الفرد. وأخيرًا ففى داخل الحكومة تكون الهيئة التنفيذية أقل أهمية وتسلطًا من التشريعية. إلا أن لوك بالتأكيد لم يعتبرالملك ووزراءه مجرد لجنة من البرلمان، ففى الدفاع عن الحرية والملكية تمارس الهيئة التشريعية الرقابة على الهيئة التنفيذية، ويمارس المجتمع الرقابة على الحكم، ولا يحل المجتمع نفسه إلا فى الحالة القصوى، وهى ضرورة طارئة لم يتصورها لوك بشكل جاد. لقد عالج المجتمع والهيئة التشريعية وحتى الملك، على أن لهم جميعًا نوعًا من حق راسخ أو سلطان دائم، لا ينقض إلا بسبب، برغم أن الحقوق الفردية فى الملكية والحرية كانت الحقوق الوحيدة التى أعلن لوك أنها لا تقبل النقض مطلقًا. والمعقولية الظاهرية فى نظرية لوك زاد منها إلى حد كبير عدم محاولته أن يبين بشكل دقيق جدًا كيف أن السلطة الفعلية التى تملكها المؤسسات مستمدة من حقوق الأفرادالمتساوية التى لا يمكن نقله منهم.

والتعقيد الفعلى الذى يتسم به فكر لوك السياسى، والذى يختفى تحت بساطته الظاهرية فى العرض، يجعل من الصعب إجراء تقدير لعلاقاته بالنظريات فيما بعد. إن ما كان موضع الفهم على الفور هو نتائجه الأشد

وضوحًا وإن كانت أيضًا أقلها أهمية. ولعل الشهرة الهائلة التى حظى بها فى أوائل القرن الثامن عشر راجعة بالضبط إلى بساطة فكره الخداعة التى جعلت دائمًا فلسفته موضع القبول من جانب ذوى الإدراك العادى. مثل هذا الفكر المتحرر كالذى عاش بعد نجاح الثورة، وأصل روح فلسفة لوك فى أصدق صورة، بالنسبة إلى التسامح الدينى الذى كانت له حيوية حقيقية فى إنجلترا القرن الثامن عشر برغم حرمان الكاثوليك والخوارج من الحقوق السياسية بحكم استمرار قانون الاختبار. لم يعد تفوق البرلمان مسألة خلافية تثير الجدل، وتضاءلت أهمية الخلافات الحزبية حول سلطة التاج. ومع إبداء بعض الاحترام الشفهى للوك كان مذهب الهويج فى القرن الثامن عشر يمثل عناصر ثانوية من «رسالة» لوك وهى أن سلطات الحكم تظل بصورة لا تقبل النقض، فى الأجهزة التى سبق ذات مرة أن وضعت فيها إلا إذا حاول أحدها العدوان على مجال آخر، وأن الحكم فى أساسه توازن بين المصالح الراسخة فى المملكة: التاج، الطبقة الأرسقراطية من ملاك الأرض، والشركات(١٢). فى هذا لم يتبقى شىء تقريبًا من نظرية لوك فى الحقوق الفردية، ولكن تبقى الكثير مما دعاه «إيرتون» المصالح الثابتة الدائمة «للمملكة»، فى نزاعه مع أنصار المساواة. وهذا جعل فى إمكان خرافة الفصل بين السلطات أن تظل قائمة حتى نهاية القرن. وكما قال بلاكستون:

كل فرع من نظام حكمنا المدنى تسانده وتنظمه بقية الفروع، وينظمها وتنظمه، ذلك أن المجلسين إذ ينهلان بطبيعة الحال من اتجاهين من المصلحة المتعارضة، ولا يزال امتياز أحدهما مختلفًا عن كليهما، فإن كلا منهما يعمل على ألا يتجاوز الآخر حدوده الصحيحة، فى حين أن الكل يمنع من الفصل ويربط سويًا بطريقة مصطنعة بفعل طبيعة التاج المختلفة الذى هو جزء من الهيئة التشريعية وهو الحاكم التنفيذى الوحيد(١٣).

كان احتكار طبقة ملاك الأراضى للسلطة متعارضًا لا مع نظرية لوك فى الحقوق الفردية فحسب، بل وكذلك مع نظريته فى أهمية الملكية بوجه عام.

وعلى ذلك فإن الأهمية الكبرى لفلسفة لوك فيما وراء التسوية الإنجليزية المعاصرة له كانت تكمن فى فكر أمريكا وفرنسا السياسى الذى بلغ ذروته فى الثورات الكبرى فى نهاية القرن الثامن عشر. هنا كان لدفاع لوك عن المقاومة باسم الحقوق التى لا يمكن نقلها والمتعلقة بالحرية الشخصية والرضا وحرية اكتساب الملكية والتمتع بها، هذه كلها لها أثرها الكامل. ونظرًا لأن جميع هذه الأفكار كانت من حيث نشأتها أقدم بكثير من لوك وكانت بحكم المولد حقًا لجميع الشعوب الأوربية منذ القرن السادس عشر، فمن المستحيل أن نعزو وجودها فى أمريكا وفى فرنسا إليه وحده، ولكنه كان معروفًا لكل من اهتم بالفلسفة السياسية. إن إخلاصه، وعمق اعتقاده الأخلاقى، واعتقاده الصادق فى الحرية والحقوق الإنسانية وكرامة الطبيعة البشرية، إلى جانب اعتداله وحسن إدراكه، كل هذا جعله المتحدث المثالى باسم ثورة تقوم بها الطبقة الوسطى. كقوة فى ترويج مثل الإصلاح الليبرالى ولكنه غير عنيف، فلعل لوك يقف على قدم المساواة أمام جميع الكتاب الآخرين أيا كانوا. وحتى أفكاره الأدعى إلى الشك، مثل الفصل بين السلطات والحكمة الحتمية التى تتصف بها قرارات الأغلبية، هذه الأفكار ظلت جزءًا من العقيدة الديموقراطية.

وخلال القرن الثامن عشر نجد أن مذهب القانون الطبيعى الذى هيأ الأساس المنطقى الذى قامت عليه فلسفة لوك السياسية، تراجع بالتدريج عن مركز السيطرة الذى شغله فى الفكر العلمى فى القرن السابع عشر. ويرجع بعض السبب فى هذا إلى تقدم عام فى المنهج التجريبى فى كل من العلوم الطبيعية وفى الدراسات الاجتماعية، ولكنه يرجع بدرجة غير يسيرة إلى تطور تلك الأجزاء من فلسفة لوك، وهى الأجزاء التى شددت على أهمية وضع تاريخى طبيعى للفهم البشرى. وهذا التطور سارق فوق خطوط كان لوك نفسه قد أوحى بها. ولقد وسع إلى حد كبير التفسير السيكولوجى للسلوك بأن جعله رهينًا بالسعى وراء اللذة وبتجنب الألم، باعتبارهما دوافعه الوحيدة. وفى مكان المستوى العاقل من الخير الموجود بالفطرة، والذى كانت تسعى إليه نظرية القانون

الطبيعى، وضع نظرية فى القيمة الأخلاقية والسياسية والاقتصادية، أساسها المنفعة. وحوالى منتصف القرن أظهر هيوم أن هذا التطور، إذ أبقى عليه بشكل منطقى، جعل فى الإمكان الاستغناء عن نظرية القانون الطبيعى كلية. وهكذا تحطم تمامًا البنيان الداخلى لفلسفة لوك السياسية، وإن انتقل معظم أغراضها العملية والكثير من روحها الباطنية إلى مذهب المنفعة. وبرغم أن هذا البنيان كان بصورة أقل صراحة، دفاعًا عن الثورة، إلا أنه أبقى روح لوك فى الإصلاح الحذر ولكنه راديكالى. وواصل برنامجه نفس تمجيد الحقوق الفردية ونفس الاعتقاد فى الليبرالية كعلاج شاف للأدواء السياسية، ونفس الميل الرقيق إلى حقوق الملكية، ونفس الاقتناع بأن المصالح العامة يجب تصورها بمصطلحات الرخاء الشخصى.

هوامش الفصل السادس والعشرون:

(١) مؤلفات هاليفاكس أشرف على تحريرها وإخراجها والتر رالى، أكسفورد ١٩١٢، وهى مطبوعة أيضًا فى:

H.C. Foxcorft's Life and Letters of Sir George Savile, Barti; Hirst Marquis of Halifax, 2 Vols., London, 1898.

وأهم مقالاته هى "The Character of a Trimmer" الذى كتب فى عام ١٦٨٤ وطبع لأول مرة فى عام ١٦٨٨؛ كما نشر A Rough Draught of A New Moedel Sea عام ١٦٩٤ من مقال كتب قبل ذلك التاريخ بوقت طويل؛ و "The Anatomy of an Equivalent" الذى صدر عام ١٦٨٨ وكلها مؤلفات صدرت من وقت لآخر.

(٢) Foxcroft, Vol. II, p. 492.

(٣) شرحه، ص ٤٩٧.

(٤) Trimmer (ed. by Raleigh), p. 60.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٦) «رسالتان فى الحكم Two Treatises of Government، ومن المرجح أنها كتبتا فى عام ١٦٨١. انظر مقال «الثورة الإنجليزية ورسالتا لوك فى الحكم» بقلم ب. لاشلت P. Laslett فى الجزء الثانى عشر من Camb. Hist. J. ص ٤٠ وما بعدها. ونشر لوك ثلاث رسائل هى «حول التسامح» فى سنوات ١٦٨٩، ١٩٦٠، ١٦٩٢.

(*) يقصد خروج آدم وزوجه من الجنة (المترجم).

(٧) Of Civil Govermant (Book Ii), Sect, 25.

(٨) المصدر السابق، البند ٣.

(٩) شرحه، البند ٩٩.

(١٠) شرحه، البند ١٣١.

(١١) المصدر السابق، البند ٩٦.

(١٢) انظر عرض مبادئ الأحرار "Whigs" فى كتاب بيرك «نداء من الأحرار الجدد إلى الأحرار القدامى» Appeal from New to the Old Whigs.

(١٣) Commentaries, Bk. I, cj. 2, sect. 2.

مراجع مختارة

John Locke, A Biography. By M.W. Cranston. London, 1957.

Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax. By H.C. Foxcroft. 2 vols. London, 1946.

A Character of the Trimmer: Being a Short Life of the First Marquis of Halifax. By H.C. Foxcroft. Cambridge, 1946.

John Locke, Political Philosophy. By J.W. Gough. Oxford, 1950.

The Social Contract. By J.W. Gough. 2nd ed. Oxford, 1957. Ch. 9.

"Religious Toleration in England". By H.M. Gwatkin. *In the Cambridge Modern History*, Vol. V (1908), ch. 11.

The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A.D. 1650-1750. Ed. by F.J.C. Hearncshaw. London, 1928. Chs. 3, 4.

John Locke and the Doctrine of Majority-rule. By Willmore Kendall. Urbana, III., 1941.

The Moral and Political Philosophy of John Locke, By Sterling P. Lamprecht. New York, 1918.

Properly in the Eighteenth Century, with Special Reference ot England and Locke, By Paschal Larkin. London, 1930.

Political Thoughy in England from Locke to Bentham. By Harold J. Laski. London, 1920.

"The English Revolution and Locke's *Two Treatises of Government*". By Peter Laslett. In the Cambridge Historical Journal, Vol. XII (1956), pp. 40-55.

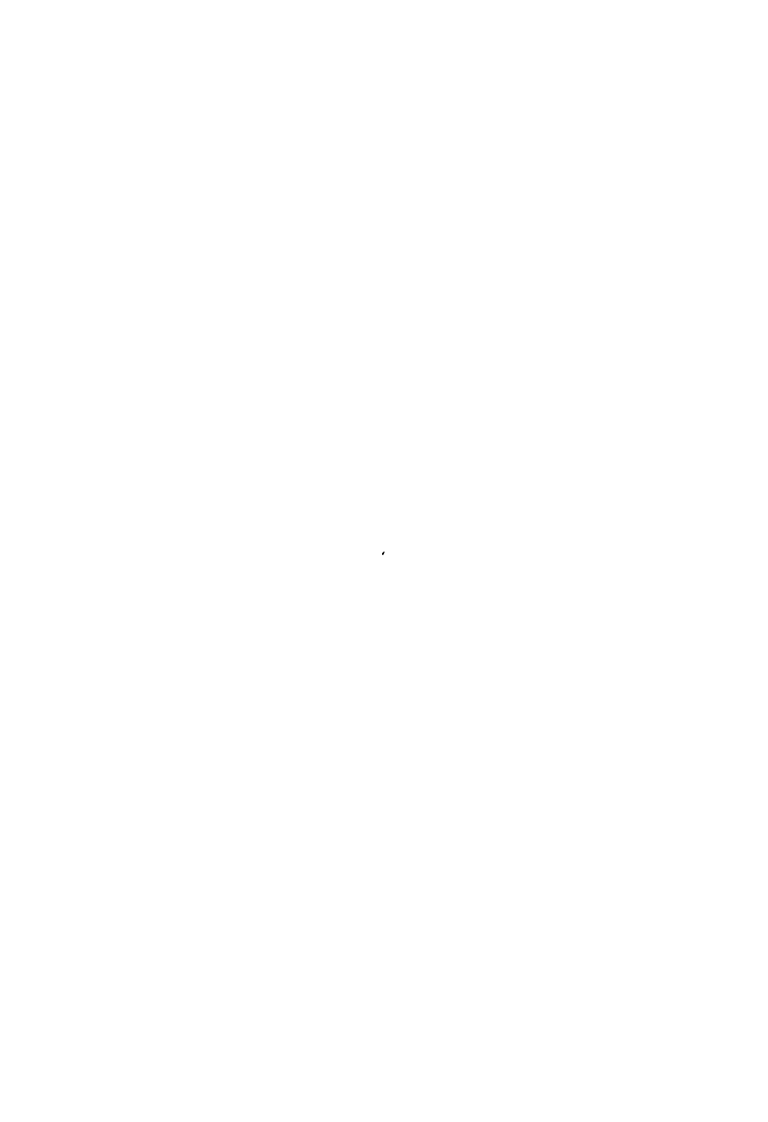
John Locke: Essays on the Law of Nature. Ed. by W. von Leyden. Oxford, 1954.

John Locke, A Critical Introduction. By John D. O'Connor. Baltimore, 1952.

"Locke's Theory of the State". By Sir Frederick Pollock. *In Essays in the Law.* London, 1922. Ch. 3.

"English Political Philosophy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. "By Arthur Lionel Smith. In the *Cambridge Modern History*, Vol. VI (1909). Ch. 23.

Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau. By C.E. Vaugham. 2 vols. Manchester, 1925. Vol. I, ch. 4.
*John Locke and the Way of Ideas.*By John W. Yolton. London, 1956.
"Locke on the Law of Nature". By John W. Yolton. In the *Philosophical Review,* Vol. LXVII (1959), pp. 477-498.



منافذ بيع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل – رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة – ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو – القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو – القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف – القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى – التوفيقية – القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر – الحسين – القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوى

الزمالك – نهاية ش ٢٦ يوليو

من أبو الفدا – القاهرة

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان – السيدة زينب

أمام دار الهلال – القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو – حلوان خلف مبنى الجهاز

ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة الجيزة

١ ش مراد – ميدان الجيزة – الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام – بالحرم الجامعى – الجيزة

مكتبة رادوبيس

ش الهرم – محطة المساحة – الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة – الهرم

مبنى أكاديمية الفنون – الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول – الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك – المرحلة الخامسة – عمارة ٦

مدخل (أ) – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى – بكلية الزراعة –

الجامعة الجديدة – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ – بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى – أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية – أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب – المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب –جامعة المنيا – المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة – عمارة سينما أمير – طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى – دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة – المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبات ووكلاء

البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة- بيروت - هاتف: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص. ب : ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيروت - الفرع الجديد - شارع الصيداني - الحمراء - رأس بيروت -بناية سنتر ماريبا.
ص. ب : ١١٣/٥٧٥٢
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع - سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد - المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ - الجمهورية العربية السورية

تونس

دار المعارف
طريق تونس كلم 131 المنطقة الصناعية بأكودة
ص. ب: 215 - 4000 سوسة - تونس .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض - تقاطع طريق الملك فهد مع طريق العروبة (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - هاتف : ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية - شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة : ٢١٤٨٧ - هاتف : المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ - ٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض - المملكة العربية السعودية - ص. ب: ١٧٥٢٢ - الرياض: ١١٤٩٤ - هاتف : ٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مؤسسة عبد الرحمن السديري الخيرية - الجوف - المملكة العربية السعودية - دار الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
هاتف : ٩٦٢٤٦٢٦٦٢٦ +
تلي فاكس : ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

الجزائر

١ - دار كتاب الغد للنشر والطباعة والتوزيع
حي 72 مسكن م. ب. أ. ع. عمارة هـ محل ٠٢ - جيجل - هاتف : 034477122 - فاكس : 034495697
موبايل : 0661448800

هذا الكتاب

بعد جزأين من هذا الكتاب لاقيا منك استقبالا رائعًا، نقدم إليك الجزء الثالث، يسير بك عبر الأفكار السياسية الكبرى فى تاريخ الحياة البشرية، تلتقى بالجذور الأساسية التى نبت عنها هذا التطور البشرى الضخم.

يطالعك الجزء الثالث بمكيافللى وأفكاره الجريئة العجيبة، ثم لا يلبث أن يقدم إليك المصلحين البروتستانت الأوائل كما يحدثك عن النظام الملكى بين النظريات التى تؤيده والأخرى التى تعارضه.

ويعرض هذا الجزء بعد ذلك «چان بودان» ثم لنظرية القانون الطبيعى، ويلقى نظرة بعد ذلك إلى إنجلترا فتشاهدها والحرب الأهلية فيها تمهد لتشويها ثم تلتقى بـ «توماس هوبز»، ثم بالراديكاليين والاشتراكيين، ثم تلتقى بالجمهورية، ثم يعرض المؤلف عليك أفكار «هارنجتن» و «ملتون» و «سيدنى» و «هاليفكس» و «لوك».

إنه كتاب لابد أن يقرأ.



الهيئة المصرية العامة للكتاب


ISBN# 9789774214255
6 221149 019027

١٥ جنيهًا